

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KİRMÂNÎ’NİN BURHÂN-I TEMÂNU‘
KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ**

Muhammet MAZLUM

2501170919

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. ÖMER AYDIN

İSTANBUL – 2020

ÖZ KİRMÂNÎ'NİN BURHÂN-I TEMÂNU' KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Muhammet MAZLUM

Burhân-ı temânu' konusu, kelâmın ilk dönemlerinden itibaren işlenen ve tartışılan bir konu olmuştur. Enbiyâ Sûresi 22. âyetin kaynaklık etmiş olduğu bu delil, Allah'ın birliğine ve ondan başka yaratıcının olmadığına işaret etmiştir. Bu âyetin delâleti konusunda kelâm âlimleri arasında tartışmalar meydana gelmiş; bazıları bu âyetin Allah'ın tek olduğuna kat'î olarak delâlet ettiğini, bazıları da iknâî olarak delâlet ettiğini iddia etmişlerdir. Âlimler bu iddialarını; âyetin hangi kesime hitap ettiği, lafzın delâletinin ibâre ya da işaret yoluyla mı olduğu, burhânî veya iknâî olup olmadığı konularında farklı farklı görüşler beyân ederek açıklamışlardır. Eğer Allah ile birlikte başka yaratıcılar bulunsaydı âlemin düzeni gerçekten bozulur muydu; yoksa böyle bir durumda âlem hiç meydana gelmez miydi gibi sorulara da cevap aramak suretiyle burhân-ı temânu' konusunu detaylı olarak incelemişler, bu konudaki görüşlerini ve delillerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Bu çalışmada öncelikle kavramsal çerçeveden özetle bahsedilmiş ve Abdülatîf el-Kirmânî'nin hayatına, yaşadığı dönemin ilmî ve siyâsî durumuna değinilmiştir. Çalışmamıza konu olan bu âlimin, Taftâzânî'yi bu konuda şiddetle eleştirmesi ve onu küfre nisbet etmesi; onun hayatını, ilmî birikim elde ettiği coğrafyayı incelememizi gerekli kılmıştır. Zira onun bu eleştirisinden sonra; bu konuda, âlimler arasındaki tartışmalar alevlenerek devam etmiştir. İkinci bölümde burhân-ı temânu' konusunda görüş beyân edip; Kirmânî'nin eleştirileri sonrası başlayan polemiklere dahil olan tüm âlimlerin görüşlerine yer verilmiş; bu görüşler, burhân-ı temânu' delilini kabul edip etmeyenler olarak sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırmanın ardından Kirmânî'nin eserinde bu konuyu ele alışı ve bu konudaki görüşleri zikredilmiştir. Üçüncü bölümde ise burhân-ı temânu' konusunda Taftâzânî'ye reddiye olarak telif ettiği; yazma eser halinde bulunan risâlenin, Arapça metni ve tercümesine yer verilmiştir. Tevfik Allah'tandır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Burhânî-İknâî Delil, Burhân-ı temânu', Abdülatîf el-Kirmânî, Taftâzânî

ABSTRACT

THE VIEWS OF KIRMANI ON BURHAN AL-TAMANU‘

Muhammet MAZLUM

The topic of Burhan-ı Tamanu‘ has been discussed and tackled since early period of kalam. The root of this proof backs to 22. verse of Soorah of Anbiya and it signs that there is no God but Allah. There is a discussion about the indication of verse. Some claim that this verse indicates “the oneness of God” in the way of certainty and others say it indicates the “oneness of God” in the way of convince. The scholars explained their different theses under the title who are the verse addressing, whether the indication of utterance (lafz) is being through phrase or signal and whether it is burhan-ı or convincingly. They made a detailed investigation on the burhan-ı tamanu‘ to find an answer for if there was a God other than Allah or whether a chaos would really happen or not and would the World never occur in a such case.

This study initially gives a short summary of conceptual framework and the life of Abdullateef al-Kirmânî, the science and political situation of his time are touched. This scholar who is subject of our study and since strongly criticize Taftâzânî and charge him with apostate, it made it necessary for us to examine his life and the geography in which he gained his knowledge. After his criticizing discussion among scholars continued flaring up. In the second part we expressed our opinion on burhan-ı tamanu‘ then the views of all scholars included in polemic after Kirmânî charged Taftâzânî with apostate are given. These views were classified into those who accept and not accept the burhan-ı tamanu‘ proof. After this classification the views of Kirmânî in his work and his view on burhan-ı tamanu‘ were mentioned. In the third part, the tractate which written for Taftâzânî as refutation were given with its original arabic text and turkish translation.

Key words: Kalam, Burhani-Convince proof, Burhan-ı Tamanu‘, Abdullateef al-Kirmânî, Taftâzânî

ÖNSÖZ

Burhân-ı temânu‘ kelâm ilminde Allah’ın birliğini ispatlamaya yönelik kullanılan bir delildir. Enbiyâ Sûresi 22. âyetten alınan bu delil, âlimler arasında birçok tartışmaya yol açmıştır. Bir kısım âlimler bu delili Allah’ın birliğini ispatlamak için kullanmışlar; bir kısmı ise bu delilin Allah’ın birliğini ispatlama noktasında yetersiz kaldığını iddia etmişlerdir. Neseî’nin Cübbâi’yi eleştirmesiyle âlimler arasında tartışmalar başlamış; Kirmânî’nin Taftâzânî’yi eleştirmesi ile birlikte bu tartışmalar alevlenerek devam etmiştir. Kirmânî *Risâletü’t-Tevhîd* isimli bir risâle kaleme almış ve Taftâzânî’yi tekfire varacak kadar sert bir üslupla eleştirmiştir. Daha sonra birçok âlim bu tartışmalara katılmış, her biri savunduğu görüşü destekleyen eserler kaleme almışlardır.

Kirmânî’nin burhân-ı temânu‘ konusundaki görüşlerini açıklamayı hedefleyen tezimizde öncelikle kavramsal çerçeve oluşturulmuş daha sonra Kirmânî’nin hayatı ve yaşadığı dönemin siyâsî ve ilmî durumu hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde burhân-ı temânu‘ konusunda gerçekleşen tartışmalara müdahil olan âlimlerin görüşleri, delili kabul edenler ve etmeyenler olarak ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Son bölümde Kirmânî’nin yazma eser halinde bulunan eserinin arapça metni ve tercümesi eklenmiştir.

Abdüllatîf el-Kirmânî’nin Burhân-ı Temânu‘ Konusundaki Görüşleri başlığını taşıyan bu çalışmanın bir nebze de olsa akademik literatüre katkı sağlamasını temenni eder, ilk olarak desteklerini hiçbir zaman üzerimden eksik etmeyen anneme ve babama hürmetlerimi sunarım. Çalışmamın her aşamasında bana yardımlarını esirgemeyen ve her daim yanımda duran değerli eşim ve meslektaşım Arş. Gör. Elif MAZLUM’a çok teşekkür ediyorum. Lisansüstü eğitimimi aldığım ve bünyesinde bulunmaktan gurur duyduğum İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ndeki tüm hocalarıma şükranlarımı arz ediyorum. Bazı ibârelerin ve konuların anlaşılması noktasında desteklerini esirgemeyen ağabeyim Arş. Gör. Musa SANCAK’a çok teşekkür ediyorum. Bu çalışma boyunca devamlı istişare halinde olduğum, görüş ve önerilerine başvurduğum Arş. Gör. Enes YILMAZ ve değerli arkadaşım Casım EKİNCİ’ye teşekkürlerimi sunuyorum. Burhân-ı temânu‘ ve Taftâzânî ile ilgili yapmış olduğu çalışması ve tecrübeleriyle katkı sunan saygıdeğer büyüğüm Arş. Gör. Adem SÜNGER’e minnetlerimi sunuyorum. Tez konusunu seçmemde bana yol gösteren, kaynaklara

ulaşma noktasında yardımcı olan, büyük bir özen ve titizlikle incelemelerde bulunup gerekli uyarıları yaparak tezimizin bu hali almasına büyük katkı sağlayan danışmanım kıymetli hocam Prof. Dr. Ömer AYDIN’a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Muhammet MAZLUM

İstanbul, 2020



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE ABDÜLLATİF EL-KİRMÂNÎ'NİN HAYATI

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	6
1.1.1. Burhân	6
1.1.2. Tevhîd.....	10
1.1.3. Burhân-ı Temânu‘	14
1.2. ABDÜLLATİF EL-KİRMÂNÎ DÖNEMİNDE HORASAN VE ABDÜLLATİF EL-KİRMÂNÎ'NİN HAYATI.....	21
1.2.1. Abdülatîf el-Kirmânî Döneminde Horasan	21
1.2.1.1. Abdülatîf el-Kirmânî Döneminde Horasan’da Siyâsî Hayat	21
1.2.1.2. Abdülatîf el-Kirmânî Döneminde Horasan’da İlmî Hayat	23
1.2.2. Abdülatîf el-Kirmânî’nin Hayatı ve İlmî Hayat	24
1.2.2.1. Hayatı.....	24
1.2.2.2. Hocaları ve Talebeleri.....	25
1.2.2.3. Eserleri	26
1.2.2.4. İlmî Kişiliği	27

İKİNCİ BÖLÜM

BURHÂN-I TEMÂNU‘ KONUSUNDAKİ TARTIŞMALAR VE ABDÜLLATÎF EL-KİRMÂNÎ’NİN BU KONUDAKİ GÖRÜŞLERİ

2.1. GİRİŞ	29
2.2. BURHÂN-I TEMÂNU‘ DELİLİNİ KABUL EDENLER	30
2.2.1. İbnü’l-Hümâm	30
2.2.2. Hayâlî	32
2.2.3. Kemâleddîn İbn Ebû Şerîf	34
2.2.4. Gelenbevî	35
2.2.5. Mercânî	36
2.3. BURHÂN-I TEMÂNU‘ DELİLİNİ KABUL ETMEYENLER	37
2.3.1. Sa‘düddîn et-Taftâzânî	37
2.3.2. Alâeddîn el-Buhârî	40
2.3.3. Kâsım b. Kutluboğa	43
2.3.4. Kâtip Çelebi	44
2.3.5. Meydânî	45
2.4. ABDÜLLATÎF EL-KİRMÂNÎ’NİN BURHÂN-I TEMÂNU‘ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ	46

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDÜLLATÎF EL-KİRMÂNÎ’NİN “RİSÂLETÜ’T-TEVHÎD” İSİMLİ ESERİ

3.1. METİN	58
3.2. TERCÜME	81
SONUÇ	107
KAYNAKÇA	109

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

b. : Bin/İbn

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

h. : Hicrî

Hz. : Hazreti

nr. : Numara

nşr. : Neşreden

s. : Sayfa

s.a.v. : Sallallahü Aleyhi ve Sellem

sy. : Sayı

thk. : Tahkik

t.y. : Tarih yok

ö. : Ölüm

vr. : Varak

y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Konunun Mâhiyeti ve Amacı

İslâm âlemi, hicrî IX. yüzyılda, ilmî açıdan çok büyük bir ivme kazanmış ve birçok ilim müstakil birer disiplin haline gelmiştir. İlmin, daha doğrusu ilimle uğraşmanın en muteber meşgale olduğu bu dönemde kelâm ilmi de özellikle Gazzâlî sonrası mantık ve felsefe ile tanıştıktan sonra geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Birçok kelâmî mesele ayrı birer tartışma konusu haline gelmiştir.

Nisbetinden ve hayatından Horasanlı olduğu anlaşılan Abdüllatîf el-Kirmânî döneminde ilim merkezlerinden biri olan bu şehirde yaşamış ve ilmî kişiliği burada oluşmuştur. Kendisinden günümüze ulaşan iki eserden biri, tartışma konusu olan kelâmî meselelerden burhân-ı temânu‘ delili ile ilgili kaleme aldığı risâlesidir.

Burhân-ı temânu‘ konusu, Allah’ın birliğini delillendirme hususunda kelâm ilminde önemli konulardan biri olmuştur. Enbiyâ Sûresi’nin 22. âyetinin Allah’ın birliğine delil olup olmayacağından hareketle gerçekleşen tartışma, âyetin delâletinin farklı yorumlanmasıyla iki farklı netice ile sonuçlanmıştır. Bazı âlimler âyetin delâletinin kat’î olduğunu iddia ederken bazı âlimler iknâî olduğunu ileri sürmüşlerdir. İlk dönemden itibaren çoğu kelâmcılar, âyetin burhân olduğunu ileri sürmüşler ve Allah’tan başka tanrıların bulunması halinde yeryüzündeki ve gökyüzündeki düzenin kesinlikle bozulacağını söyleyen âyetin kesinlik ifade ettiğini söylemişlerdir. Taftâzânî ise âyetin burhân teşkil etmediğini savunmuş ve âyetin iknâî olduğunu, Müslümanları iknâ ettiğini söylemiştir. Taftâzânî’ye göre birden fazla yaratıcının bulunması yeryüzündeki ve gökyüzündeki düzenin bozulmasını kesinlik derecesinde gerektirmez. Zira o, âyette zikredilen hükmün, doğru ve meşhûr derecesindeki önermeler kabîlinden olduğunu iddia etmiştir.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, kavramsal çerçeve ve Abdüllatîf el-Kirmânî’nin hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Tevhîd, burhân ve burhân-ı temânu‘ kavramları bu bölümün ilk kısmında açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci kısmında ise

Kirmânî'nin hayatı, Horasan'da Kirmânî dönemindeki ilmî ve siyâsi hayat incelenmiştir.

İkinci bölümde, burhân-ı temânu' delili etrafında gerçekleşen tartışmalar ve tartışmaya müdâhil olan âlimlerin görüşleri ele alınıp incelenmiştir. Tartışmaya katılan Abdüllatîf el-Kirmânî'nin takındığı tutum, konuya bakış açısı ve bu konudaki görüşleri eseri üzerinden değerlendirilmiştir. Abdüllatîf el-Kirmânî, Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde dile getirdiği burhân-ı temânu' delili hakkındaki görüşlerini çok sert bir dille eleştirmiş ve onu tekfire düşmekle itham etmiştir. İkisi de aynı coğrafyada yetişmiş olan iki âlimin aynı konuda bu kadar farklı düşünmesi dikkat çekici bir durumdur. İlmî açıdan çok büyük bir şahsiyet olan ve birçok alanda kendini iyi yetiştirmiş olan Taftâzânî'ye bu denli büyük bir eleştiride bulunan Abdüllatîf el-Kirmânî'nin ilmî cesareti takdîr edilecek bir seviyededir.

Üçüncü bölümde Abdüllatîf el-Kirmânî'nin yazma eser halinde bulunan risâlenin Arapça metni ve tercümesi eklenmiştir. Son olarak ise konu tarafsız bir şekilde özetlenmiş ve bir sonuca bağlanmıştır.

2. Konunun Önemi

Kelâm ilminin teşekkülünün büyük ölçüde tamamlandığı ve birçok konusunun müstakil risâleler kaleme alınacak seviyeye geldiği hicrî IX. Yüzyılda yaşamış olan Abdüllatîf el-Kirmânî'nin kelâm ilminin önemli konularından biri olan burhân-ı temânu' konusunda büyük bir kelâm âlimi olan Taftâzânî'ye eleştiri olarak yazdığı *Risâletü't-Tevhîd* adlı eseri bu bağlamda önemlidir.

Hayatı hakkında çok fazla bilgi olmayan Abdüllatîf el-Kirmânî, Taftâzânî'nin *Şerhu'l Akâid* adlı eserinde Enbiyâ Sûresi 22. âyetinin burhân olup olmadığı konusunda; Taftâzânî'nin âyetin burhân olmadığı, aksine iknâî olduğunu söylemesi üzerine *Risâletü't-Tevhîd* adlı eseri kaleme almış ve Taftâzânî'yi eleştirmiştir.

Abdüllatîf el-Kirmânî'nin bu eseri kaleme almasından sonra burhân-ı temânu' konusundaki tartışmalar alevlenmiştir. Abdüllatîf el-Kirmânî Mısır'a gittiğinde Taftâzânî'nin öğrencisi Alâeddîn el-Buhârî ile bu konuda tartışmış ve Alâeddîn el-Buhârî hocasını savunmuştur. Daha sonra tartışmaya İbnü'l-Hümâm, İbn Kutluboğa, İbn Ebî Şerîf, Hayâlî, Gelenbevî, Meydânî ve Mercânî gibi âlimler

katılmıştır. Bunlardan bazıları Taftâzânî'yi desteklerken; bazıları Kirmânî'nin haklı olduğunu iddia etmişlerdir.

Eserinden Ehl-i Sünnet'e mensup olduğu anlaşılan Abdüllatîf el-Kirmânî, Enbiyâ Sûresi'nin 22. âyetinin burhân olduğunu, aksini iddia etmenin Ehl-i Sünnet'e muhalif olmayı gerektirdiğini ve bu iddianın insanı küfre götüreceğini başka âyetlerden de deliller getirerek savunmuştur. Fakat onun bu görüşü Kâtip Çelebi gibi âlimler tarafından mantık ilmi bilmediği öne sürülerek hatalı bulunmuştur.

3. Yöntem

Araştırmamız, bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun mahiyeti, amacı, önemi, araştırmamızı yaparken takip ettiğimiz yöntem ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir.

İlk bölümde kavramsal çerçeve ve Abdüllatîf el-Kirmânî'nin hayatı anlatılmıştır. Kirmânî'nin hayatının geçtiği hicrî VIII. yüzyılın sonu ve IX. yüzyılın başında Horasan'daki siyâsî ve ilmî hayat üzerinde durulmuştur. Zira bir âlimin yaşadığı dönem ve ilmî ortam onun gelişimi ve fikri altyapısı için çok önemlidir. Daha sonra Abdüllatîf el-Kirmânî'nin hayatı, ilmi kişiliği, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Bu bölümde “Abdüllatîf el-Kirmânî'nin yaşadığı coğrafyada hakim olan mezhepler, bulunduğu coğrafyanın ve dönemin hangi önemli kelâmcılarından ders aldığı, kimlere ders verdiği, hangi şehirlere ilmi seyahatler gerçekleştirdiği, kendisini hangi mezhebe ait gördüğü” ile ilgili bilgiler verilmiştir. Bu araştırma yapılırken öncelikle Abdüllatîf el-Kirmânî'nin *Risâletü't-Tevhîd* adlı eseri incelenmiştir. Biri özet, diğeri geniş olmak üzere iki nüshası bulunan eserin, geniş olan nüshası esas alınmıştır. Ayrıca *Risâletü't-Tevhîd* adlı eseri ve dolayısıyla burhân-ı temânu' konusu etrafında gerçekleşen polemige yazdıkları eserlerle müdâhil olan diğer âlimlerin söz konusu eserlerine de başvurulmuştur.

Ana konunun ele alındığı ikinci bölümde burhân-ı temânu' delili etrafında gerçekleşen tartışmalar beyan edilmiştir. Bu tartışmalar, burhân-ı temânu' delilini kabul edenler ve etmeyenler olarak iki kısımda incelenmiştir. Bu kısımlardaki âlimlerin görüşleri, kronolojik sıraya göre aktarılmıştır. Buna Abdüllatîf el-

Kirmânî'nin görüşleri de eklenerek onun konuya bakışı tarafsız bir şekilde zikredilmiştir.

Üçüncü bölümde Abdülatîf el-Kirmânî'nin *Risâletü't-Tevhîd* adlı eserinin metnine yer verilmiş ve tercümesi eklenmiştir. Ardından genel bir değerlendirme yapılarak çalışmaya son verilmiştir.

Araştırmamızda konu herhangi bir tarafa âidiyet hissetmeden, tamamıyla tarafsız bir şekilde ele alınmıştır. Görüş ve eserler tarafsız ve bütüncül bir şekilde okunmuş, karşılaştırmalı bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır.

4. Kaynaklar

İlk olarak konuyla alakalı kavramların açıklanması büyük önem arz etmektedir. Zira bu kavramların türedikleri kökler ve ıstılah olarak kazandıkları mânâların bilinmesi konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu kavramlar açıklanırken *Lisânü'l-Arab*, *et-Ta'rîfât*, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, *el-Misbâhu'l-Münîr* v.b. dil kitaplarından yararlanılmıştır.

Bir kişi ve kitap üzerinden araştırma yapılırken ise en sağlıklı tutum ilk olarak onun yazmış olduğu eserin incelenmesi olacaktır. Daha sonra ise o eser üzerine inşa edilen ilmî külliyat incelenmelidir. Bu inceleme yapılırken eseri ve görüşü destekleyen görüşlere yer vermek kadar onu eleştiren ve aksini söyleyen görüşler de aynı ölçüde değerlendirilmelidir.

Araştırma yapılırken öncelikli olarak Abdülatîf el-Kirmânî'nin *Risâletü't-Tevhîd* adlı risâlesi incelenmiştir. Matbû halde olmayan ve tahkîki de bulunmayan risâle bize eserin hem akademiye kazandırılması hem de âidiyetinin netleştirilmesi noktasında nâcizâne katkı sunmamızı sağlamıştır. Abdülatîf el-Kirmânî'nin bu risâleyi burhân-ı temânu' konusunda yazmış olması eseri tamamıyla ele alma ve inceleme imkânı sunmuştur. Abdülatîf el-Kirmânî'nin ve eserlerinin daha önce çalışılmamış olması nedeniyle mürâcaat ettiğimiz kaynaklar pek sınırlı sayıdadır.

Kirmânî'nin *Risâletü't-Tevhîd* adlı risâlesinin iki adet yazma eser nüshası bulunmaktadır. Biri özet şeklinde tabir edebileceğimiz kadar kısa, diğeri de ona nispetle daha uzun ve hacimlidir. Çalışmamızı yaparken daha hacimli olan eseri esas aldık ve diğeri metinden de istifade etmeye çalıştık. Metnin işlendiği bölümde kısa olan

eseri (ب) olarak künyeledik ve iki nüsha arasındaki farklılıkları ortaya koymaya çalıştık.

Burhân-ı temânu‘ konusunun incelendiği kısımda ise öncelikle Abdüllatîf el-Kirmânî’nin *Risâletü’t-Tevhîd* adlı eserini ve bu eseri kaleme almasına neden olan Taftâzânî’nin *Şerhu’l Akâid* adlı eseri ele alınmıştır. Sonrasında burhân-ı temânu‘ konusundaki tartışmalara müdâhil olan âlimlerin eserleri incelenmiştir. İbn Kutluboğa’nın *Şerhu’l-Müsâyere fî’l-akâidi’l-müncie fî’l-âhire*, Kemâleddîn İbn Ebû Şerîf’in *el-Müsâmere*, Alâeddîn el-Buhârî’nin *Risâle fî vahdeti’l-vücûd* ismiyle Taftâzânî’ye nisbet edilerek basılan *Fâdıhatü’l-mülhidîn ve nâsıhatü’l-muvahhidîn* çalışmaları başta olmak üzere tartışmaya katılan diğer âlimlerin eserlerinden istifâde edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE, ABDÜLLATİF EL-KİRMÂNÎ’NİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1.1. Burhân

Arapça bir kelime olan burhân, “b-r-h” kökünden türemiş ve “delil getirmek, açıklığa kavuşturmak, berraklaştırmak” mânalarına gelmektedir.¹ Kur’an-ı Kerim’de “hak ile bâtilı birbirinden ayıran, apaçık ve kesin delil” mânasındadır. Zira Kur’an-ı Kerim’de burhân olarak Hz. Peygamber’in kendisi², Hz. Musâ’nın da asâsı ve elinin parlaması mucizeleri³ zikredilmiştir. Bununla birlikte Kur’an’ın bir adının da “Burhân” olduğu kimi müfessirlerce kabul edilmiştir.⁴ Burhân kelimesi hadislerde de kelime mânası kastedilerek namaz⁵, zekât⁶ ve sadaka⁷ için kullanılmıştır.⁸

İstilah olarak ise burhân; bir öncülün doğruluğunu bedihî ya da önceden kanıtlanmış öncüllerle zorunlu bir şekilde ilişkilendirerek doğrulamak için yapılan zihin faaliyetleridir.⁹ Diğer bir ifade ile “kesin sonuç elde etmek için yakînî

¹ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn, İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., C. XIII, s. 51; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn, Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü’l-Muhît**, thk. Muhammed Ne’îm Araksûsî, y.y., Müessesetü’r-Risâle, 2005, s. 1180; Ahmed b. Muhammed, Feyyûmî, **el-Misbâhu’l-Münîr**, Daru’l-Meârif, s. 46.

² Nisâ, 4/174.

³ Kasas, 28/32.

⁴ Ebü’l-Ferec, İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr**, Dâr İbn Hazm, Beyrut, 2002, s. 349.

⁵ Tirmîzî, **Cuma**, 81.

⁶ Nesâî, **Zekât**, 1.

⁷ Müslim, **Tahâret**, 1; Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn, İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser**, thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid el-Halebî, y.y., Dâru İbnü’l-Cezerî, h. 1421, s. 74.

⁸ Yusuf Şevki, Yavuz, “Burhân”, **DİA**, C. VI, s. 429; Adem, Sünger, “Tefâtâzânî’de Burhân ve Burhân-ı Temânu’ Delili”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), **Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yalova, 2016, s. 9.

⁹ Muhammed Âbid, Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu; Hasan Hacak; Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi, 2001, s. 483.

öncüllerden oluşturulan kıyastır.”¹⁰ Genel olarak “doğruluğunda şüphe bulunmayan ve kesin bilgi ifade eden kıyas”¹¹ şeklinde ifade edilebilir. Burhânın doğru olabilmesi için burhânı oluşturan kıyasın hem sûret olarak hem de madde olarak doğru olması gerekmektedir.¹²

Burhân bir kıyas türü ve ispat metodu olarak mantık¹³, felsefe¹⁴, kelâm¹⁵ ve usûl-i fıkıhta¹⁶ kullanılmıştır.¹⁷ Burhân’ın İslam dünyasında bir ispat metodu ve bir kıyas türü olarak kullanılması, Aristo’nun Organon adlı eserinin Arapça’ya çevrilmesiyle başlamıştır. Bu alandaki ilk tercüme Huneyn b. İshâk (ö. 260/873) ve Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) tarafından yapılmıştır.¹⁸

Burhân’ın birçok çeşidi vardır. Delilin illeti sadece zihinde olursa buna burhân-ı innî, eğer illet hem zihinde hem de realitede olursa burhân-ı limmî denir. Burhân-ı innî ve burhân-ı limmî skolastik felsefede argument apriori ve argument aposteriori olarak bilinir.¹⁹ Felsefe ve mantıktaki bu ayırmadan hareketle bazı filozof ve kelâmcılar Kur’an delillerinin burhânî değil zannî ve hatâbî (iknâî) olduklarını iddia etmişlerdir.²⁰

Sonuçlardan hükümlere ve hükümlerden sonuçlara gidilerek yapılan burhânların birleşimi anlamına gelen “burhân-ı riyâzî” çağdaş felsefenin en mükemmel şekli olarak kabul görmektedir. Bu da burhân-ı tahlîlî ve burhân-ı terkîbî olarak ikiye ayrılır. Burhân-ı tahlîlî, sonuçlardan hareketle ispat edilmesi gereken hükümlere varılmak suretiyle elde edilen delil demektir. Burhân-ı terkîbî ise

¹⁰ Kutbüddin, Râzî, **Tahrîrî’l-Kavâ’idi’l-Mantıkiyye fî Şerhi’r-Risâleti’s-Semsiyye**, y.y, t.y, s. 460.

¹¹ Bekir, Topaloğlu; İlyas, Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul, s. 53.

¹² Topaloğlu; Çelebi, **a.g.e.**, s. 53.

¹³ Örnek için bkz. Esîrüddîn, el-Ebherî, **Muğni’t-Tullâb Şerhu Metni İsâgûcî**, thk. İsam b. Mühezzeb es-Subûî, Dârü’l-Beyrûtî, Dimaşk, 2009, s. 231.

¹⁴ Örnek için bkz. Ebû Nasr Muhammed, Fârâbî, **İhsâu’l-Ulûm**, nşr. Ali Ebû Mülhim, Dâr-u ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrût, 1996, s. 38.

¹⁵ Örnek için bkz. Sa’düddin Mesûd b. Ömer, Taftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, thk. Muhammed Adnan Derviş, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2015, s. 85.

¹⁶ Örnek için bkz. Muhammed b. Ebî Sehl, Serahsî, **Usûlü’s-Serahsî**, thk. Ebû’l-Vefâ Afgânî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, C. I, 278.

¹⁷ Yavuz, “Burhân”, **DİA**, C. VI, s. 429.

¹⁸ Necati, Öner, **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 6.

¹⁹ Ebherî, **Muğni’t-Tullâb Şerhu Metni İsâgûcî**, s. 236.

²⁰ Taftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, s.88.

hükümlerden sonuçlara gitmek suretiyle yapılan delil demektir.²¹ Burhân'ın bunların dışında burhân-ı tevârüd, burhân-ı tatbîk, burhân-ı tezâyüf, burhân-ı arşî, burhân-ı türsî, burhân-ı süllem, burhân-ı müsâmete, burhân-ı muvâzât, burhân-ı selbî, burhân-ı temânu' vb. birçok türü vardır.²²

Bunlardan bazıları kısaca şöyle açıklanabilir:²³

- i. Burhân-ı tevârüd: Adını “itifak etmek, birleşmek” mânasındaki tevârüd kelimesinden alan; evrende Allah'tan başka ilâhların var olması durumunda aralarında bir ittifak olma ihtimalini dikkate alan delildir. Bu delile göre evrenin Allah'tan başka ilâhları bulunması durumunda bu ilâhlar ittifak etmek zorunda kalırlardı ki zorundalık ilâhlık için acziyet demektir. İttifak bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olması mânasına gelir. Fakat bu bir nesnenin iki ayrı varlığa sahip olması ve ilâhların ortak ve birleşik bulunmalarını akla getirir. Bu durum da ilâhlığın nitelikleriyle bağdaşmaz.
- ii. Burhân-ı tatbîk: “Üst üste getirme, eşit ve uygun olma” anlamına gelen delildir. Olduğu varsayılan iki mâlûl zincirinin çakıştırılması demektir. Teselsülü iptal etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu delile göre illet-mâlûl zincirinin geriye doğru sonsuza kadar gittiği kabul edilir. İletler zincirinde bize yönelik son ma'lûlden başlamak üzere geriye doğru sonsuza kadar devam eden bir illet-ma'lûl silsilesinin bulunduğu düşünülüp, bu silsilenin başladığı noktadan bir sayı önce farklı bir sonsuz silsile de farzedildiğinde; iki silsileyi bize doğru başlangıç noktalarından çakıştırıldığında, (tatbîk) birinci silsilenin ilk halkası, ikinci silsilenin ilk halkasıyla, ikinci halka ikincisiyle, üçüncü halka da üçüncüsüyle karşı karşıya gelecek ve bu şekilde devam edecektir. Böyle olduğunda bu iki illet-ma'lûl zinciri arasında ya tam bir

²¹ İsmail Hakkı, İzmirli, **Fenn-i Menâhic: Méthodologie**, İstanbul, h. 1329, s.13-14.

²² Yavuz, “Burhân”, **DİA**, C. VI, s. 430.

²³ Ebü'l-Feth Tâcüddîn, Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, Kahire, 2009, s. 24; Seyyid Şerîf, Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., C. II, s. 176-177; Topaloğlu; Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 53-55; Yavuz, “Burhân”, **DİA**, C. VI, s. 429; Yavuz, “Vahdâniyyet”, **DİA**, C. XLII, s. 429; Osman, Demir, “Teselsül”, **DİA**, C. XL, s. 537; Topaloğlu, “Hudûs”, **DİA**, C. XVIII, s. 307.

uygunluk bulunacak ya da eksik olan silsile sona erecektir. İlk durum, külün cüze eşit olmasını gerektireceğinden muhâldir. Diğer durumda ise sonlu olan kemiyetten belirli bir miktarda fazla olan kemiyet sonlu olacağı için diğer silsile de sonlu olacaktır. Bu da sebep-sonuç zincirini sonsuz olmaktan çıkaracaktır.

- iii. Burhân-ı tezâyüf: Bu delile göre illetler zincirinin sonsuza kadar devam ettiği düşünülüğünde, ma'lûl sayısı illet sayısına oranla fazla olacak ve böyle bir durumda illet-ma'lûl dengesi bozulacaktır. Zira her halka öncekine oranla ma'lûl, sonrakine oranla illettir. Halbuki bize doğru olan son ma'lûl aynı anda illet olmayıp yalnızca ma'lûldür. Nihayetsiz olduğu varsayılan varlıklarda fazlalık ve eksiklik muhâldir.
- iv. Burhân-ı arşî: Bu delile göre sonsuz farzedilen silsilenin bize göre başlangıcından geriye doğru herhangi bir illete kadar uzanan “bir kısmı” ele alındığında, belirli bir sayıda olan ma'lûl ile illet arasındaki kısım da belirli olacağından silsilenin diğer kısmı sonlu olacaktır. Çünkü sınırlı bir kemiyetten belirli bir kemiyetle daha az ya da daha çok olan kemiyet de sınırlı olur.
- v. Burhân-ı türsî: “Kalkan” mânasına gelen “türs” kelimesinden türetilerek oluşturulan bir delildir. Bu delilde kalkan gibi bir daire şeklinde düşünülen bir cismin çemberinin, merkezine ulaşan doğrularla altı eşit parçaya bölündüğü farzedilir. Bu altı parçanın her birinin dairenin merkezî noktasında sıfır alanına ulaştığı ve sonlu olduğu için bu parçalardan oluşan kalkan da sonludur. Sonlu olan şey ise yaratılmıştır.
- vi. Burhân-ı süllem: “Merdiven” mânasına gelen “süllem” kelimesinden türetilmiş bir delildir. Kademeli bir sistemle oluşturulan ve sonsuzluk iddiasının reddedildiği delildir. Aynı noktadan çıktığı ve uzadığı düşünülen üçgen gibi bir cismin, iki kenarı uzadıkça diğer kenarın uzunluğu da artacak; fakat bu iki kenar sonsuz olarak farzedildiğinde üçüncü kenar sonsuza kadar uzamayacaktır. Bu durumda üçüncü kenarla ortak noktaları bulunan kenarlar da sonsuz olamayacağı şeklinde açıklanan delildir.

- vii. Burhân-ı müsâmete ve burhân-ı muvâzât: Biri sonlu biri sonsuz olan iki paralel doğrudan, sonlu olanın paralellik durumunun bozulması durumunda diğeriyle çakışacağı ve onu sonlu durumuna getireceği şeklinde ifade edilen istidlâldir.
- viii. Burhân-ı selbî: Bu tür istidlâl yöntemleriyle fiilen mevcut olan şeylerin sonsuz olamayacağı sonucunun çıkarıldığı delildir.

1.1.2. Tevhîd

Arapça bir kelime olan tevhîd, “v-h-d” kökünden türemiş²⁴, “bir şeyin tek olduğuna hükmetmek”²⁵ ve “bir şeyin tek olduğunu bilmek”²⁶ mânalarına gelmektedir.

İstilah olarak ise tevhîd: “Îlâhî zâtı, düşüncelerde tasavvur edilen, zihin ve vehimlerde tahayyül edilen her şeyden uzaklaştırmaktır.”²⁷ Diğer bir ifadeyle tevhîd: “Allah’ın tek olduğuna, herhangi bir ortağının bulunmadığına imân” demektir.²⁸

Kelâm ilminin bir ismi de “İlmü’t-Tevhîd”tir. Zira kelâm ilminin en yüce gâyesi ve temel meselesi, Allah’ın birliğini ifade etmek için kullanılan tevhîd akîdesidir. Hz. Peygamber’den sonraki dönemde meydana gelen olaylar çerçevesinde birçok yeni problem vuku bulmuş ve imâmet, imân-amel ilişkisi, kader, Allah’ın sıfatları gibi konularda tartışmalar meydana gelmiştir. Bu tartışmalar sonucunda her grup diğer grubu tevhîd inancının dışına çıkmakla suçlamış ve kendisini ehl-i tevhîd olarak adlandırmıştır.²⁹

Mu‘tezile kelâmcılarının kendilerini tevhîd ehli olarak adlandırdıkları ve tevhîd konusunda çok titiz oldukları bilinmektedir. Bu titizlik sebebiyle Ehl-i sünnetin benimsemiş olduğu mâna sıfatlarının, Allah’ın zâtına nispet edilmesine karşı çıkmışlardır. Bunu da beş temel esaslarından biri olan “tevhîd ilkesi” ile açıklamışlardır. Onlara göre Allah’a sıfat nispet etmek ondan başka kadîm varlıkların varlığını kabul etmek demektir. Bu durumda “teaddüd-i kudemâ” ortaya çıkar ki bu

²⁴ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, C. III, s. 450.

²⁵ Cürçânî, **et-Ta‘rîfât**, thk. Muhammed Sıddık Minşevî, Dâr el-Fazîle, Kâhire, t.y., s. 62.

²⁶ Cürçânî, **a.g.e.**, s. 62.

²⁷ Ebü’l-Hasen Nûrüddîn, Alî el-Kârî, **Dav’ü’l-me‘âlî fî şerhi Bed’i’l-emâlî**, thk. Haldun Ali Zeynüddin, Darü’l-Beyrûtî, Dimeşk, 2011, s. 12-13; Cürçânî, **et-Ta‘rîfât**, s. 62.

²⁸ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, C. III, s. 450.

²⁹ Topaloğlu; Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 322.

tevhîde aykırıdır. Bu onların tevhîd konusunda ne kadar hassas olduklarını gösteren bir durumdur.³⁰

Ehl-i sünnet âlimleri ise sıfatların Allah'ın zâtına nispet edilmesinin tevhîde zarar vermeyip dolayısıyla "teaddüd-i kudemâ"ya sebebiyet vermeyeceğini belirtmişlerdir. Sıfatların olmadığı durumda Allah için bazı noksanlıklar söz konusu olur ki Allah her türlü noksanlıktan münezzehtir.³¹

Tevhîd kelimesi bu kalıpta Kur'an'da geçmemektedir. Fakat İhlâs Sûresi'nde "ehad"³² şeklinde, Zümer Sûresi'nde ise "vâhid"³³ şeklinde geçmektedir. Bunun yanında tevhîde doğrudan veya dolaylı olarak işaret eden birçok âyet bulunmaktadır.

Allah'ın zâtında tek olduğunu bildiren âyetlerden bazıları şunlardır:

- "O'na benzer hiçbir şey yoktur."³⁴
- "O'nun hiçbir dengi yoktur."³⁵
- "O halde yaratanla yaratmayan bir olur mu?"³⁶
- "Allah için (kendiliğinizden) örnek göstermeyiniz."³⁷

Allah'ın fiillerinde tek olduğunu bildiren âyetlerden bazıları şunlardır:

- "Allah'tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı?"³⁸
- "Allah her şeyin yaratıcısıdır."³⁹

Allah'ın sıfatlarında tek olduğunu bildiren âyetlerden bazıları şunlardır:

³⁰ Ebü'l-Hasen, Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, thk. Ahmed Cad, Dârü'l Hadîs, Kahire, 2009, s. 94; Ebü'l-Hasen, Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996, s. 195-196; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Abdülaziz Muhammed Vekil, Müessesetü'l-Halebî Şürekâh, Kahire, 1968, s. 18.

³¹ Abdülganî el-Guneymî, Meydânî, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, thk. Abdüsselam b. Abdulhâdî Şennâr, Dârü'l-Beyrûtî, 2005, s. 31.

³² İhlâs, 112 /1.

³³ Zümer, 39/4.

³⁴ Şûra, 42/11.

³⁵ İhlâs, 112/4.

³⁶ Nahl, 16/17.

³⁷ Nahl, 16/74.

³⁸ Fâtır, 35/3.

³⁹ Zümer, 39/62.

- “Allah sameddir.”⁴⁰
- “(Allah) doğurmamış ve doğmamıştır.”⁴¹

Allah’ın kendisine ibâdet edilmesi noktasında tek olduğunu bildiren âyetlerden bazıları şunlardır:

- “O halde yalnız bana kul olmakta sebat edin.”⁴²
- “Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona, ‘Benden başka ilâh yoktur, şu hâlde bana kulluk edin’ diye vahyetmiş olmayalım.”⁴³

Özetle tevhîd İslâm dininin özüdür ve en temel prensibidir. Bundan dolayı Allah’ın tüm esmâ ve sıfatlarının zikredildiği, tevhîd delillerinin özet bir şekilde ifade edildiği İhlâs Sûresi’ne “Tevhîd Sûresi” de denilmiştir.⁴⁴

Tevhîd hadislerde de önemli bir konuma sahiptir. Başta *el-Câmi ‘u’s-sahîh*⁴⁵ olmak üzere birçok hadis kitabı tevhîd ve imân ile ilgili bölümler barındırmıştır.⁴⁶ İslâm’ın üzerine kurulduğu beş temel esasın ilki tevhîd ilkesidir. Kelime-i tevhîd ise Müslümanlığa giriş cümlesidir. Hz. Peygamber de gönderdiği mektuplarla idarecileri tevhîde dolayısıyla İslâm’a davet etmiştir. Ayrıca gönderiliş amacını “İnsanlarla Allah’tan başka ilâh olmadığına şahitlik edinceye kadar savaşmakla emrolundum...”⁴⁷ hadisiyle dile getirmiştir. Bunların dışında tevhîde işaret eden başka hadisler de bulunmaktadır.⁴⁸

Tevhîd genel anlamı itibariyle ulûhiyette tevhîd ve rubûbiyette tevhîd olarak iki kısımda ele alınabilir. Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek ve benzersiz olması ulûhiyette tek olması; rubûbiyette tevhîd ise Allah’tan başkasına ibâdet edilmemesi ve ondan başkasına sığınılmaması anlamlarına gelmektedir.⁴⁹ Allah Teâlâ

⁴⁰ İhlâs, 112/2.

⁴¹ İhlâs, 112/3.

⁴² Ankebût, 29/56.

⁴³ Enbiyâ 21/25.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, Fahreddin er-Râzî, **Mefâtîhu’l-Gayb**, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2000, C. XXXII, s. 161.

⁴⁵ Buhârî, **Tevhîd**, 1-58.

⁴⁶ Müslim, **İmân**, 1-96; Nesâî, **İmân**, 1-33; Tirmizî, **İmân**, 1-18.

⁴⁷ Buhârî, **İmân**, 17.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, **Sünne**, 15.

⁴⁹ Meydânî, **Şerhu’l-Akâidetî’t-Tahâviyye**, s. 31.

kullarından hem ulûhiyette hem de rubûbiyette yalnızca kendisine inanıp ibadet etmelerini, ona bu konuda hiçbir şey ortak koşmamalarını istemiştir.⁵⁰

Ulûhiyette tevhîd, kişinin Allah'ın zâtını birlemesi, sıfatları konusunda kemâl ifade edenleri ispatlaması, noksanlık ifade edenleri de tenzîh etmesi, Allah'ın yaratma, rızık verme gibi fiillerinde ise tek olduğunu bilmesi ve buna bu şekilde inanması demektir. Nitekim Meryem Sûresi'nde “*O göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbi'dir. Şu hâlde O'na sabır ve sebatla kulluk et. O'nun adını almaya lâayık başka birini biliyor musun?*”⁵¹ buyrulurak yer, gök ve bu ikisi arasındakilerin Rabbi'nin kendisi olduğu, ona kulluk edilmesi gerektiği ve ondan başka hiçbir şeyin Rabb'liğe lâayık olmadığı vurgulanmıştır.⁵²

Rubûbiyette tevhîd, kişinin Allah'tan başka hiçbir ilâhın bulunmadığına inanması, Allah'a tüm benliğiyle, onun emrettiği şekilde ibadet etmesi ve ibadette başkasını O'na ortak kabul etmemesidir. Nitekim Enbiyâ Sûresi'nde “*Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona, 'Benden başka ilâh yoktur, şu hâlde bana kulluk edin' diye vahyetmiş olmayalım.*”⁵³ buyrulurak kendisinden başka ilâh olmadığı, her peygamberin bu şekilde tebliğle mükellef olduğu, her ümmetin de buna uymak ve bu şekilde ibadet etmekle mükellef olduğu vurgulanmıştır.⁵⁴

Diğer bir taksimle tevhîd ise; zâtta tevhîd, sıfatlarda tevhîd ve fiillerde tevhîd olmak üzere üç kısımdır:⁵⁵

- i. Zâtta tevhîd: Zât, Allah Teâlâ'nın kendisidir. Zâtta tevhîd ise Allah Teâlâ'nın her türlü terkip ve kesretten uzak kılınmasıdır. Çünkü mürekkebe olan ve kendisinde çokluk bulunan, kendisini terkip edene ve diğer cüzlerine muhtaç olması sebebiyle hâdis olur. Fakat Allah için böyle bir şey muhâldir.
- ii. Sıfatlarda tevhîd: Sıfatlar Allah'ın zâtına nisbet edilmiş mânalardır. Allah Teâlâ zâtında tek olduğu gibi sıfatlarında da tektir. Bunların bir kısmı onun kemâline işaret ederken bir kısmı da onu tüm noksanlıklardan münezzehe kılar.

⁵⁰ Ankebût, 29/56; Enbiyâ 21/25.

⁵¹ Meryem, 19/65.

⁵² Mevlüt, Özler, “Tevhîd”, **DİA**, C. XLI, s. 19; Topaloğlu, Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 321-322.

⁵³ Enbiyâ, 21/25.

⁵⁴ Özler, “Tevhîd”, **DİA**, C. XLI, s. 19; Topaloğlu, Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 321-322.

⁵⁵ Meydânî, **Şerhu'l-Akâidet-i-Tahâviyye**, s. 31.

Âcizlikten nefyedenlere selbî-tenzihî sıfatlar; kemâlini ispat edenlere de sübûtî sıfatlar denilmektedir.

- iii. Fiillerde tevhîd: Allah Teâlâ'nın yaratmada ve kâinâtı idare etme konusunda tek olduğu anlamına gelmektedir. Ondandır başka yaratıcı, idare edici yoktur. Allah kâinatı yoktan var eden, değiştiren ve her dâim kontrolü altında bulundurandır.

1.1.3. Burhân-ı Temânu'

“B-r-h” kökünden türeyen ve “delil getirmek, açıklığa kavuşturmak, berraklaştırmak”⁵⁶ mânalarına gelen burhân kelimesi ile “engellemek, mâni olmak ve alıkoymak”⁵⁷ anlamlarına gelen men' kökünden türetilen ve “karşı koymak, birbirine engel olmak” mânasındaki temânu' kelimesinden oluşmuş bir terkiptir. Burhân-ı temânu' Allah'ın birliğini ispat etmek için kullanılan bir delildir.

Burhân-ı temânu' delili genel mânasıyla yeryüzünde ve gökyüzünde birden fazla ilâhın bulunmasının mümkün olmadığını, eğer bulunsaydı bu ikisinin düzeninin bozulacağını ifade eden delildir.⁵⁸ Burhân-ı temânu' deliline kaynaklık eden Enbiyâ Sûresi “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”⁵⁹ âyetidir.

Kelâmcılar Allah'ın birliğini ispatlamak için birçok aklî ve naklî delil kullanmışlardır. Burhân-ı temânu' da bunların en önemlilerinden biridir. Bu delili ilk kez Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) açık bir şekilde kullanmışlardır. Eş'arî delili daha kısa ve öz bir şekilde açıklarken, Mâtürîdî, Eş'arî'den daha fazla izâh etmiştir.⁶⁰

Kelâmcılar bu âyetin ışığında evrenin Allah'ın dışında başka yaratıcılarının bulunamayacağını, bulunması durumunda evrenin düzeninin bozulacağını iddia

⁵⁶ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, C. XIII, s. 51; Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü'l-Muhît**, s. 1180; Feyyûmî, **el-Misbâhu'l-Münîr**, s. 46.

⁵⁷ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, C. VIII, s. 343; Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü'l-Muhît**, s. 765; Feyyûmî, **el-Misbâhu'l-Münîr**, s. 581.

⁵⁸ Taftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 85.

⁵⁹ Enbiyâ 21/22.

⁶⁰ Eş'arî, **el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'**, nşr. Muhammed Amin Al-Dannavi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, s. 16-17; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Asım İbrahim Kayalı, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2006, s. 18-22.

etmişlerdir. Şayet iki ilâh bulunsaydı, bu iki ilâh da hem yaratma konusunda hem de yarattıktan sonra yönetme konusunda irade göstermek isteyeceklerdir. Bu durumda bir çatışma meydana gelecek ve ikisinden biri bu iradede âciz kalacaktır. İrade noktasında âciz olan ilâhlık noktasında da âciz olacak ve ilâh olmayacaktır.⁶¹

Kelâmcılar arasında burhân-ı temânu‘ delilini savunanlar olduğu gibi eleştirenler de olmuştur. Savunanlar arasında Mâtürîdî⁶², Eş‘arî⁶³, Ebü’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115),⁶⁴ eleştirenler arasında da Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)⁶⁵, Taftâzânî (ö. 792/1390)⁶⁶ gibi âlimleri zikretmek mümkündür.

Bunun yanında burhân-ı temânu‘ konusunda mezhepsel olarak bir tutumdan bahsetmek mümkün değildir. Zira Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi Mu‘tezili bir âlim burhân-ı temânu‘ delilini Allah’ın birliğini ispatlamak için yeterli görmezken⁶⁷, yine aynı şekilde Mu‘tezili bir âlim olan Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) bu delili savunmuştur.⁶⁸

Ebû Hâşim el-Cübbâî Allah’ın tek olduğunun ispatı noktasında herhangi bir aklî delilin bulunmadığını, akılda âlemin yaratıcısının birden fazla olmasına cevaz bulunduğunu ve âlemin yaratıcısının tek olduğunun akılla değil ancak sem‘î delillerle kanıtlanabileceğini ileri sürmüştür. Bu şekilde âlemin yaratıcısının tek olduğunun aklen de sâbit olduğunu ifade eden burhân-ı temânu‘ deliline itiraz etmiştir.⁶⁹

Fakat Cübbâî bu delili eleştirirken bunun tamamıyla yetersiz olduğunu iddia etmemektedir. Çünkü onun da bu delili zaman zaman kullandığını gösteren işaretler bulunmaktadır.⁷⁰ Lâkin bu delilin kullanımı somut değildir ve Allah’ın birliğini ispatlama noktasında muğlaklık barındırmaktadır. Anlaşılan odur ki Cübbâî temânu‘

⁶¹ Eş‘arî, *el-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘*, s. 16-17; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 18-22.

⁶² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 18-22.

⁶³ Eş‘arî, *el-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘*, s. 16-17.

⁶⁴ Ebül-Muîn Meymûn b. Muhammed, Nesefî, *Tebşiratü’l-Edille*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa, Mektebetü’l Ezheriyye Li’türa, Kahire, 2011, s. 231-233.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, nşr. Mustafa Hilmî; Ebü’l-Vefâ el-Ganîmî, ed-Dârü’l-Mısriyye li’telif ve’t-terceme, Kâhire, t.y., C. IV, s. 294,295.

⁶⁶ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 85-89.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, C. IV, s. 294,295.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 277-291.

⁶⁹ Nesefî, *Tebşiratü’l-Edille*, s. 234.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*, C. IV, s. 294,295.

delilini kullanma noktasında Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)'ye nispetle biraz çekimser davranmıştır.⁷¹

Cübbâî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50)'in Allah'ın tek olduğunu ispatlamaya çalışırken kullandıkları kıyâsü'l-gâib alâ's-şâhid metoduna itiraz etmiştir. Cübbâî bu itirazını *Kitâbü'l-'Uyûn* ve diğer eserlerinde, bu delile dayanak olarak seçilen şâhit âlemdeki iki şeyin ispatının, ancak zaman ve mekân içinde olan şeyler için geçerli ve mümkün olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ikincisinin reddedilmesinin illeti onun zaman ve mekân içinde bulunması ise, bu durum ilkinin de reddedilmesini gerektirmektedir.⁷² Bu şekliyle Cübbâî kıyâsü'l-gâib alâ's-şâhid metodunun çok sağlıklı olmadığını ifade etmiştir.

Bununla birlikte Cübbâî'ye göre Allah ile birlikte zaman ve mekân kavramlarının dışında kalan bir şeyin varlığının kabul edilmesi mümkündür. Çünkü Allah'ın tek bir cevher yarattığı ve bu cevherin zaman ve mekânın dışında var olduğu sâbittir. Buradan hareketle o, Allah'ın yine aynı şekilde başka bir cevher yaratmasını mümkün görmektedir. Böylece zaman ve mekânın dışında kalan, aralarında hiçbir fark bulunmayan iki şey meydana çıkmış olur. Ona göre bu delil birbirinden farkı olmayan iki şeyin meydana gelebileceğine inanan birisini iknâ edip onu bu görüşünden vazgeçirmeye yetecek kuvvette değildir.⁷³

Kâdî Abdülcebbâr öncelikle tekliğin ne olduğunu açıklamış ve vâhid kelimesinin bir şey için kullanıldığını ve münferid cüz için tek cüzdür denildiği gibi cüzlere ve parçalara bölünemeyen şeyler için de söylendiğini belirtmiştir. Siyahlık ve beyazlığın cüzlerinde tek olduğu söylenen şey de böyledir. Bu kelime aynı şekilde bir sıfatla vasıflandırılan ve ona bu konuda hiçbir şeyin ortaklık etmediği şey için kullanılır ve onunla bu kastedilir. Bir kişinin yaşadığı dönemde diğerlerinden farklı olduğunu belirtmek için; ona “tektir” denilmesi de bunun gibidir. Allah'ın tek olduğunu kastetmek için O tek olarak vasıflandırıldığı zaman, o (vasıf) ikinci kısım olur. Çünkü bundan maksat onunla Allah Teâlâ'yı methetmek olur. Fakat

⁷¹ Orhan Şener, Koloğlu, “Cübbâîler'in Kelâm Sistemi”, (Doktora Tezi), **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Bursa, 2005, s. 227-228.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, C. IV, s. 320.

⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C. IV, s. 320.

bölünemeyen ve parçalanamayanı methetmeye gerek yoktur. O'na tektir vasfı verildiği zaman başkası ona ortak kılınmış olur.⁷⁴

Abdülcebbâr'a göre bu durum sâbittir ve bu konuya muhâlefet edilmesi durumunda şu sonuçlar ortaya çıkar: Birincisi Allah ile birlikte ikinci bir kadîm varlık vardır ve ona "sıfatlarında ortaktır" denilmiş olur -ki böyle bir şeyi hiç kimse söylemez, eğer olsa bile onu iptal etmenin işkâli ikinci mezhebi iptal etmenin işkâli gibi -bilakis daha fazladır; ikincisi Allah ile birlikte ikinci bir kadîm varlık vardır ve ona bazı sıfatlarında ortaktır denilmiş olur -ki bu sözü söyleyenler Deysâniyye, Mâneviyye ve Mecûsilik mezhepleridir.⁷⁵

Abdülcebbâr, Allah'ın tek olduğunu belirlediği önermelerle ispatlamış ve bu delilleri tek tek açıklamıştır. Abdülcebbâr bu delillerin şu usûller üzere mebnî olduğunu belirtmiştir:⁷⁶

- i. Kadîm kendiliğinden kadîmdir.
- ii. Zâtî sıfatlarda ortaklık diğer tüm sıfatlarda da benzerlik ve ortaklık demektir.
- iii. Her iki kâdir ilâhın aralarında çekişmenin olmasının sıhhati haktır.
- iv. Kâdir olan ilâhın birisi ondan bir şey istediğinde onun mutlaka gerçekleşmesi hakkıdır. Eğer gerçekleşmezse kâdir olmaktan çıkar.
- v. Bir şeye kâdir olan ilâhın, şayet o şeyin zıddı varsa ona da kâdir olması gerekir.
- vi. İradesi gerçekleşmeyen engellenmiş ve kudreti sınırlı olmuş olur.
- vii. Kudreti sınırlı olan mutlaka sınırlı bir kudretle kâdirdir.
- viii. Sınırlı kudreti olan da mutlaka cisim olmalıdır.
- ix. Âlemin yaratıcısının da cisim olması câiz olmaz.

Ehl-i sünnet mezhebinin temel taşlarından biri olarak görülen Eş'arîliğin içinde de burhân-ı temânu' konusunda ortak bir görüş olmadığını söylemek mümkündür. Eş'arî, burhân-ı temânu' delilini savunurken;⁷⁷ yine Eş'arî bir âlim olan

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 277.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 277-278.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 278-279.

⁷⁷ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, s. 16-17.

Taftâzânî bu delili kabul etmemektedir.⁷⁸ Fakat Mâtûrîdîlik için durum farklıdır. Genel olarak mezhebin tüm imamları burhân-ı temânu‘ delilini kabul etmişler ve onu, Allah’ın birliğini ispatlayan önemli delillerden biri olarak kullanmışlardır.⁷⁹

Eş‘arî bu konuda “Niçin eşyaların (mahlukatın) yaratıcısının bir olduğunu söylüyorsunuz?” şeklindeki soruyu çünkü iki ilâh olması durumunda ikisinin birden âlem üzerinde düzen kurmalarının ve âlemi bu düzen üzere idare etmelerinin mümkün olamayacağını söyleyerek cevaplamıştır. Zirâ böyle bir durumda ya ilâhlardan ikisi de âciz olur ya da içlerinden biri âciz olurdu. Şayet içlerinden biri bir insanın yaşamasını, diğeri de onun ölmesini istese; şu üç durumun dışında başka bir şey meydana gelmez; ya ikisinin de isteği gerçekleşir ya ikisinin de isteği gerçekleşmez ya da içlerinden birinin isteği gerçekleşir diğerrinin isteği gerçekleşmez.

Her ikisinin de isteğinin aynı zamanda gerçekleşmesi, bir cismin aynı anda hem canlı hem de ölü olmasının imkânsız olmasından dolayı mümkün değildir. İki ilâh da isteklerinin gerçekleşmediği durumda âciz olur. O halde âciz olan ne ilâh olabilir ne de kadîm olabilir.

İçlerinden birinin isteğinin gerçekleştiği diğerrinkinin gerçekleşmediği durumda ise, isteği gerçekleşmeyen âciz olur ki bu durumda âciz olanın ilâh olması da kadîm olması da muhâl olur. Eş‘arî, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”⁸⁰ âyetinin, âlemin yaratıcısının tek olduğu görüşüne delil olduğunu iddia etmiştir.⁸¹

Taftâzânî, burhân-ı temânu‘ delilini yeterli görmezken, Enbiyâ Sûresi 22. âyetinin delâletinin burhânî değil iknâî olduğunu iddia etmiştir. O na göre yalnızca bu âyetle tek bir yaratıcının bulunmasına aklî bir zorunluluk olmadığını iddia etmiştir. Bu delil inananları iknâ edici bir delildir. Bu görüşünü farzedilen ilâhların ittifak etmelerini câiz görerek savunmuştur. Ona göre yaratıcının birden fazla olması aklen ittifak etmelerinin câiz olması nedeniyle imkânsız değildir.⁸²

⁷⁸ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 85-89.

⁷⁹ Mâtûrîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 18-22; Nesefî, *Tebssiratü’l-Edille*, s. 231-233.

⁸⁰ Enbiyâ 21/22.

⁸¹ Eş‘arî, *el-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘*, s. 16-17.

⁸² Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 85-89.

Taftâzânî'ye göre âyetteki mülâzemet kat'î değil âdîdir. O, vuku bulan durumun âdeten böyle olması nedeniyle bu şekilde kabul edildiğini, fakat aklen kesinlikle bu şekilde olmasını gerektirecek bir delâletin bulunmadığını iddia etmiştir.⁸³

Mâtûrîdîlik mezhebinin kurucusu olan Mâtûrîdî ise hem aklî delillerle hem de naklî delillerle Allah'ın birliğini ispatlamaya çalışmıştır. Âlemin yaratıcısının tek olduğunun, birden fazla olmadığının delilini; sem', akıl ve âlemin yaratılışıyla şahitlik etmesi olarak görmüştür.

Ona göre sem'in delâleti, sözlerin farklı olmalarına rağmen tek üzerinde ittifâk etmesidir. Çünkü birden fazladır diyen, biri kabul etmiş olur. Tek, sayıların başlangıç ismidir. Aynı şekilde azâmetin, saltanatın, yüceliğin ve fazîletin ismidir. Falanca kişi yücelikte, fazâlette ve kudretli olmakta, zamanında tektir ve benzeri yoktur denilmesi de böyledir.⁸⁴

Mâtûrîdî aklın delâletini ise, birden fazla ilâh bulunması durumunda, âlemin ancak bu ilâhlar arasında bir anlaşma sonucu meydana gelebileceğini, bunda da rubûbiyet mânasının fesâdı olduğunu ileri sürerek açıklamıştır. Diğer bir ifadeyle, ilâhlığa nispet edilen ilâhlardan birinin ispatını, diğerinin de nefyini istediği şeyler; birinin var olmasını diğerinin de yok olmasını istediği şeylerdir. Bekâ ve fenâ durumları da böyledir ki bunda çelişme ve nefyetme bulunmaktadır. Ona göre varlık, âlemin yaratıcısının tek olduğuna ve onu idare ettiğine delâlet etmektedir.

Mâtûrîdî krallar arasında mûtaad olan durumun, galip gelen mâlik olacağı için sorunları çözerken ellerinden geleni yapmaları, onlardan her birinin diğerini, hükmünü uygulamaktan engellemesi ve gücünü yapabildiği ölçüde göstermeye çalışması şeklinde ortaya çıktığını ifade etmiştir. Çünkü böyle olmazsa azîz ve hâkim olan sultan hükmünü gerçekleştirir ve tek olduğunu ispatlamış olurdu. Mâtûrîdî “*De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yakınlaşmak için yollar ararlardı.*”⁸⁵ âyetini bu durumun bir te'vili olarak görmüştür. O bu te'vilin

⁸³ Taftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 85-89.

⁸⁴ Mâtûrîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 18.

⁸⁵ İsrâ, 17/42.

“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”⁸⁶ âyetini desteklediğini iddia etmiştir.⁸⁷

Ebü’l Muîn en-Nesefî ise burhân-ı temânu‘ delilini kabul etmeyen Ebû Hâşim el-Cübbâî’yi eleştirmiş ve Mu‘tezile’nin önderlik sırası Ebû Hâşim’e geldiğinde, onun vahdaniyetin ispatının aklî delillerle mümkün olmadığını yanlış olan usullerine göre ileri sürdüğünü iddia etmiştir. Kendisinden öncekilerin de bu konuda kafalarının karışık olduğunu, yaratıcının tek olması konusunda akılda herhangi bir delilin bulunmadığını iddia ettiklerini belirtmiştir. Fakat Cübbâî hayalde mümkün olsa, akıl da iki veya daha fazla yaratıcının olmasına cevaz verse bile yaratıcının tek olduğunun akla gerek kalmadan sem‘î deliller ile bilinebileceğini ileri sürmüştür.

Nesefî, Cübbâî’nin ehl-i tevhîdin en meşhur delillerinden biri olan temânu‘un delâletine karşı çıkmakla meşgul olduğunu söylemiş, iki ilâhın veya birinin kudretinin, ikisini de birden ya da birini rubûbiyetten çıkardığını iddia etmiştir.⁸⁸

Sonra Cübbâî’nin bu görüşünü eleştirerek onu inançsız olmakla itham ederek murâdının vahdaniyeti iptal etmek; risâlesiyle âyetin mânasını bozmak, şeriatın asıllarını ortadan kaldırmak ve dinin asıl olan kâidelerini yıkmak olduğunu söylemiştir. Zirâ eğer böyle olmasaydı, Cübbâî’nin Kaderiyye mezhebinin yanlışları kendisine açık olduktan sonra vahdâniyyetin iptaline götüren bu sözü terk edip Ehl-i hakkın mezhebine girmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁹

Nesefî, Cübbâî’ye “Yer ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.”⁹⁰ ve “Eğer yerde ve gökte birden fazla ilâh olsaydı, biri diğerlerine üstün gelirdi.”⁹¹ âyetlerini delil göstererek, zikri geçen âyetlerde, ilâhların birbirlerine üstün gelmeleri ve gökyüzü ile yeryüzünün fesâda uğramasında şüphe olmaması mânalarının ifade edildiğini açıklamıştır. Ona göre ilâhlardan ikisi de irade etme noktasında ittifak etmiş olsalar bile, bu düşünülemez. Çünkü ihtilaf etmeleri durumunda düşünülemez olsaydı, o zaman Allah Teâlâ peygamberine müşriklerin şirk

⁸⁶ Enbiyâ 21/22.

⁸⁷ Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, s. 18-19.

⁸⁸ Nesefî, **Tebsiratü’l-Edille**, s. 234.

⁸⁹ Nesefî, **a.g.e.**, 235-236.

⁹⁰ Enbiyâ 21/22.

⁹¹ Mu‘minûn 23/91.

koşmalarıyla mücadele ederken, delil sayılamayan bir şeyi öğretmiş olurdu. Neseî, Allah’a bu ve benzeri şeyleri nispet eden birisinin küfre düşeceğini ve bu küfrün de artık hiçbir kimseye gizli kalmayacağını ifade ederek; onu ilk gören kişinin onun başını cesedinden ayırması ve Müslümanların zayıflarına verdiği şerhlerin önüne geçmesi gerektiğini söyleyerek onu çok ağır bir şekilde eleştirmiştir.⁹²

1.2. ABDÜLLATÎF EL-KİRMÂNÎ DÖNEMİNDE HORASAN VE ABDÜLLATÎF EL-KİRMÂNÎ’NİN HAYATI

1.2.1. Abdülatîf el-Kirmânî Döneminde Horasan

1.2.1.1. Abdülatîf el-Kirmânî Döneminde Horasan’da Siyâsî Hayat

Abdülatîf el-Kirmânî’nin doğum ve ölüm tarihi bilinmese de hicrî VIII. asrın son yarısı ile IX. asrın ilk yarısı arasında yaşadığı muhtemeldir. Karşılaştığı âlimlerin doğum ve vefat tarihleri incelendiğinde bu sonuca varmak mümkündür. *Risâletü’t-Tevhîd* adlı eserini hicrî 835 yılında tamamladığını belirtmesi bunu destekler niteliktedir. Abdülatîf el-Kirmânî kendisini Kirman’a nisbet etmekle birlikte Horasan’a da nisbet etmiştir.

Horasan şehri, adını Farsça “hûr” ve “asan” kelimelerinin birleşmesinden almış olup “güneşin doğduğu yer”, “güneş ülkesi” gibi anlamlara gelmektedir. Geniş bir coğrafyaya yayılan Horasan’ın sınırları, kuzeyde Türkmenistan’ın bir bölümü ile Hârezm ve Maverâünnehir; güneyde Kirman ve Fars; doğuda Sicistan ve Gazne; batıda Taberistan ve Cürcân’a kadar uzanır. Tarih boyunca birçok devlete ev sahipliği yapan bu bölge zaman zaman ilim merkezlerinden olmuş; İslâm dünyasına birçok âlim kazandırmıştır.⁹³

Horasan, Hz. Pegamberin mektubuyla İslâma davet edilmişse de fethi Hz. Osman zamanında olmuştur. Hz. Ali sonrasında ise Müslümanların hakimiyetinden çıkan Horasan zaman zaman İslâm hakimiyetine girip çıkmıştır. Emevîlerin siyâsî politikaları nedeniyle bir türlü huzura kavuşamamış, çeşitli ayaklanmalar ve isyanlar

⁹² Neseî, *Tebîratü’l-Edille*, s. 236.

⁹³ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn, Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977, C. II, s. 350.

vuku bulmuştur. İlk Abbâsî halifeleri Horasanlılara iyi davranmış ve onlara orduda ve sarayda görevler vermişlerdir.⁹⁴

Hicrî 770 yıllarında Horasan çeşitli devletlerin hakimiyeti altındaydı. Horasan'ın batısında Serbedârîler, Cürcân'da Esterâbâd, Damgan ve Simnân'da Toga Timurlular, Şîraz, Fars ve Kirman bölgelerinde Muzafferîler hüküm sürmekteydi. Bu devletler arasında süren mücadeleler sebebiyle Horasan'da siyâsî karışıklıklar mevcuttu. Timur tahta oturduğunda tüm bu karışıklıklara son vermek için oğlu Mîrân Şah'ı Horasan'a göndermiş; kendisi de daha sonra giderek Horasan'da hakimiyet kurmuştu. İlme ve ilim adamlarına verdiği önemle bilinen Timur zamanında Horasan, Timur öncesine göre nispeten ilim açısından daha iyi bir konumdaydı.⁹⁵

Hicrî 807 yılında Timur'un ölümünden sonra Horasan'da iç karışıklar yeniden başlamış, Timur'un çocukları ve torunları arasında taht kavgaları baş göstermişti. Timur'un ölümüyle birlikte oğlu Şâhruh, babası hayattayken vali olduğu yerlerin hükümdarı olarak tanınmıştır. Timur'un kaybettiği toprakları alma düşüncesi olan Şâhruh, hakimiyetini güçlendirene kadar sefer düzenlememiştir. Hakimiyetini güçlendirip iç karışıklıklara tamamen son veren Şâhruh artık kendini iyice kabul ettirmiştir. Horasan'da da idareyi eline alan Şâhruh ilme ve ilim adamlarına büyük önem vermiştir. Tarihçiler tarafından dindar, barışçıl, cesur bir hükümdar olarak nitelendirilmiştir. Babası ve kardeşlerinden farklı olup normal bir insan gibi yaşamış, dinen yasaklanan şeylerden kaçınmış, eğlenceden uzak durmuştur. Tefsir, hadis, fıkıh ve tarih kitaplarını okuduğu ve ilim meclislerinde bulunarak âlimlerle istişare halinde olduğu ifade edilmiştir.⁹⁶

Şair ve sanatçıları himaye altına almış, Herat'ı ilim ve kültür merkezi haline getirmiştir. Şâhruh, Herat'ı yaptırdığı cami, medrese, dârüşşifâ vb. binalarla güzelleştirip devletin merkezi haline getirmiştir. Herat'tan sonra Horasan'a yönelen Şâhruh burayı da imar etmiş; yollar, köprüler, camiler, mescidler, hanlar, hamamlar vb. binalar yaptırarak Horasan'ı eski iktisâdî hayatına kavuşturmuştur.⁹⁷

⁹⁴ Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-büldân**, C. II, s. 350.

⁹⁵ İsmail, Aka, "TİMUR", **DİA**, C. XLI, s. 173.

⁹⁶ Aka, "ŞÂHRUH", **DİA**, C. XXXVIII, s. 293.

⁹⁷ Aka, "ŞÂHRUH", **DİA**, C. XXXVIII, s. 294.

1.2.1.2. Abdülatîf el-Kirmânî Döneminde Horasan'da İlmî Hayat

Her dönem ilme ev sahipliği yapan, İslâm dünyasına birçok âlim kazandıran Horasan, Kirmânî'nin yaşadığı dönemde de ilim merkezlerinden biri olmuştur. Bulunduğu konum itibariyle birçok ırkı barındıran Horasan sentez bir kültüre sahiptir. Arapça, Farsça ve Türkçe dilleri bu bölgede yaygın olarak kullanılmıştır. Bu zenginlik ilmî hayata da yansımış, burada yetişen âlimlerin ilmî hayatlarını da olumlu yönde etkilemiştir.

Horasan siyâsâl istikrarın sağlandığı dönemlerde ilim ve kültür merkezi haline gelmiş, taht kavgaları ve isyanların mevcut olduğu durumlarda ise ilmî duraksamalar meydana gelmiştir. Timur'un, Horasan'ın ve Maverâünnehir'in hakimiyetini sağlamasından sonra Horasan tekrar ilmî açıdan cazibe merkezi haline gelmiştir. Timur ilme ve ilim adamlarına büyük önem vermiş, meclislerinde devamlı âlimleri bulundurmuş ve âlimlerin ilmî münazaralarını dinlemekten büyük zevk almıştır.⁹⁸

Horasan'da dinî ilimlere çok önem gösterilmiş, ilim adamlarına devlet kademelerinde görevler verilmiştir. Özellikle hadis ilminde çok büyük bir öneme hâiz olan Kütüb-i Sitte'nin dördü Horasan'da yazılmıştır.⁹⁹ Bunun yanı sıra Horasan'da fıkıh ilmine de ehemmiyet gösterilmiş ve bu bölgenin, Hanefî mezhebinin yayıldığı ilk yerlerin başında geldiği belirtilmiştir.¹⁰⁰

Timur bu dönemde Taftâzânî'ye çok önem vermiş onu yanında bulundurmuştur. Hayatının sonlarına doğru Timur ile yakın ilişkide bulunan Taftâzânî o dönem devletin en önemli âlimi konumunda olmuş ve kazaskerlik makamında bulunmuştur.¹⁰¹ Timur, Şîraz'ı aldıktan sonra, Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)'yi Semerkant'a götürmüştür. Bu iki âlim Timur'un huzurunda münazaralarda bulunmuşlardır. Bunlardan birinde Cürcânî, Taftâzânî'ye galip gelmiş ve protokolde onun önüne geçmiştir.¹⁰²

⁹⁸ Şükrü, Özen, "TEFTÂZÂNÎ", *DİA*, C. XL, s. 300.

⁹⁹ Osman, Çetin, "HORASAN", *DİA*, C. XVIII, s. 239.

¹⁰⁰ Çetin, "HORASAN", *DİA*, C. XVIII, s. 239.

¹⁰¹ Özen, "TEFTÂZÂNÎ", *DİA*, C. XL, s. 300.

¹⁰² Özen, "TEFTÂZÂNÎ", *DİA*, C. XL, s. 300.

Horasan’da bu dönemde birçok âlim yetişmiş, bu âlimler İslâm dünyasında çok önemli bir konuma sahip olmuşlardır. Bu dönemde Horasan’da yetişen âlimlerden bazıları Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 710/1311)¹⁰³, Adudüddin Îcî (ö. 756/1355)¹⁰⁴, Beyzâvî (ö. 685/1286)¹⁰⁵, Taftâzânî¹⁰⁶, Cürcânî¹⁰⁷, Muhammed b. Atâullah Herevî (ö. 829/1426)¹⁰⁸, Şemseddin Kirmânî (ö. 786/1384)’dir.¹⁰⁹ Abdüllatîf el-Kirmânî de hicrî VIII. asrın son yarısı ile IX. asrın ilk yarısı arasında yaşamış, tüm bu ilmî ortama şahit olmuş ve bu coğrafyada yetişmiştir.

1.2.2. Abdüllatîf el-Kirmânî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

1.2.2.1. Hayatı

Tam adı Abdüllatîf bin Muhammed bin Ebü’l Feth olan el-Kirmânî, el-Horasânî’dir. Hanefî bir âlim olan Kirmânî, Mâturîdî bir çizgisi olan kelâm âlimidir. Bunu Ebü’l-Muîn en-Nesefî’yi zikrederken “şeyhimiz” ifadesini kullanmasından anlamak mümkündür.¹¹⁰ Doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgi bulunmayan Abdüllatîf el-Kirmânî, hicrî dokuzuncu yüzyıl âlimleri arasında zikredilmektedir.¹¹¹

Kendisine iftihâruddîn, zâhid gibi lakaplar takılmış ve onun ilimdeki yerine dikkat çekilmiştir.¹¹² Yaşadığı dönemde ilmi seyahatlerde ve tartışmalarda bulunmuş bunun için iki kere Kâhire’ye ve bir kez de Dımaşk’a gitmiştir. Gittiği bu yerlerde oradaki âlimlerle münazaralarda bulunmuştur. Kahire’de Alâeddîn el-Buhârî (ö. 841/1438) ile yaptığı burhân-ı temânu’ konusundaki tartışması meşhurdur.

Kirmânî’nin iki kere Kâhire’ye gittiği, ilkinin 828/838 yılında olduğu ve bu gidişinde Şafîîlerin meclisinde bulunduğu ve burada bulunmasının büyük bir yankı uyandırdığı, kendisinden Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) ve Şemsüddîn Emşâtî gibi

¹⁰³ Azmi, Şerbetçi, “KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ”, *DİA*, C. XXVI, s. 487-489.

¹⁰⁴ Tahsin, Görgün, “ÎCÎ, Adudüddin”, *DİA*, C. XXI, s. 410-414.

¹⁰⁵ Yavuz, “Beyzâvî” *DİA*, s. 100-1033.

¹⁰⁶ Özen, “TEFTÂZÂNÎ”, *DİA*, C. XL, s. 300.

¹⁰⁷ Sadreddin, Gümüş, “CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf”, *DİA*, C. VIII, s. 134-136.

¹⁰⁸ Saffet, Köse, “Muhammed b. Atâullah Herevî”, *DİA*, C. XVII, s. 226-227.

¹⁰⁹ İsmail Hakkı, Ünal, “Şemseddin Kirmânî”, *DİA*, C. XXVI, s. 65-66.

¹¹⁰ Abdüllatîf Ebü’l-Feth, Kirmânî, *Risâletü’t-Tevhîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3556, vr. 31-48.

¹¹¹ Ömer Rızâ, Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifin*, Mektebetü’l-Müsenna, Beyrut, ts., C. XI, s.13.

¹¹² Muhammed b. Abdurrahman, Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-Lâmi*, Dârü’l-Ceyl, Beyrut, ts., C. IX, s.340; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî, Temîmî, *et-Tabakatü’s-Seniyye*, Dârü’r-Rifâî, Riyad; Hicr, Kahire, 1989, C. IX, s. 385.

âlimlerin ders aldığı zikredilmiştir. Kendisinin *el-Muhîr el-Burhânî*'yi yüz kere okudum dediği rivâyet edilmiştir. Fasih, meânî, beyân, mantık ve diğerlerinde tam donanımlı olduğu gibi mezhebin inceliklerini de çok iyi bilen biri olduğu zikredilmiştir. Hatta “öğrencilerimin arasında Şervânî'den daha iyi olanlar var” demiştir. Alâeddîn el-Buhâri ile tartışmış ve ona galip gelmiştir. Binlerce tefsir meselesini ezbere bildiğini ifade etmiştir. Aklî ve naklî birçok esere haşiyeler yazmıştır. Mısır'da bulunduğu sırada hacetmiş ve Mısır'a geri dönmüştür. Bir süre daha burada bulunduktan sonra memleketine dönmüştür. İlim ve doğrulukla mevsuf olduğu söylenen, insanlar nezdinde bu ikisi ile meşhur olduğu belirtilen Kirmânî'nin, memleketine döndüğü gün vefat ettiği rivâyet edilmiştir.¹¹³

1.2.2.2. Hocaları ve Talebeleri

Hocaları ve öğrencileri hakkında pek bilgi bulunmayan Kirmânî'nin talebelerinden bahsedilirken iki isim zikredilmiştir. Kendisinden fıkıh ilmi aldığı rivâyet edilen âlim İbn Kutluboğa iken;¹¹⁴ Mısır'da Kirmânî'den ders aldığı zikredilen âlim ise Şemsüddîn Emşâtî'dir.¹¹⁵

- i. Asıl adı Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî olan İbn Kutluboğa, 802 yılında Kâhire'de doğmuştur. Birçok âlimden ilim tahsil eden İbn Kutluboğa'nın hocaları arasında Alâeddîn el-Buhâri, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Musâ b. Ahmed b. Es-Sübkî gibi âlimleri saymak mümkündür. İlim tahsili için birçok ilmi seyahatlerde bulunmuştur. Birkaç kez hacceden Kutluboğa hac esnasında tanıştığı âlimlerle görüşmüş ve ilmi sohbetlerde bulunmuştur.¹¹⁶

Birçok konuda ilim tahsil eden İbn Kutluboğa, Kirmânî Mısır'a geldiğinde kendisinden fıkıh dersleri almıştır. Özellikle İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)'a çok önem vermiş ve ondan uzun süre dersler almış, hocasının vefatına kadar bu derslere devam etmiştir. Birçok ilimde derinliğinin bulunmasıyla bilinen Kutluboğa, fıkıh ve hadis âlimi

¹¹³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, C. IX, s.340.

¹¹⁴ Sehâvî, *a.g.e.*, C. XI, s.184.

¹¹⁵ Temîmî, *et-Tabakatü's-Seniyye*, C. IX, s. 385.

¹¹⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, C. XI, s.184; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, C. VII, s.111-112.

olarak zikredilmektedir. Cedel ve münazaraya olan ilgisiyle de bilinen Kutluboğa gerek gördüğü yerlerde hocaları ile aynı fikirde olmadığı görüşlerini de açıklamaktan çekinmemiştir.¹¹⁷ Hocaları ve dönemin ulemâsı tarafından takdir gören bir âlim olan Kutluboğa 879 yılında Kahire’de vefat etmiştir.¹¹⁸

- ii. Asıl adı İbrahim b. Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. Mahmud Sa’düddîn b. Muhibbüddîn b. El-Kadı olan Şemsüddîn Emşâtî, 835 yılında Kahire’de doğmuştur. Burada yetişmiş, Kur’an’ı ezberlemiş, fıkıh, usûl-i fıkıh, Arapça ve diğer ilimleri tahsil etmiştir. Kahirî ve Hanefî olarak künyelenen Emşâtî, İbni’l-Kemâhî olarak da bilinmektedir. Akıllı, hayalı, iyi huylu biri olarak zikredilen Emşâtî babasından sonra fıkıh tedrisatının ve Kılmatay Medresesi’nin başına geçmiştir. Birden fazla hac yapmış ve çeşitli görevlerde de bulunmuştur. 886 yılında vefat etmiştir.¹¹⁹

1.2.2.3. Eserleri

Kirmânî’nin günümüze yazma eser olarak ulaşan iki eseri bilinmektedir. Bu eserlerden biri *Risâletü’t-Tevhîd* adlı Taftâzânî’yi burhân-ı temânü’ konusunda eleştirdiği ve onu küfürle ithâm ettiği eseridir. Diğeri ise *Şerhu’t-Tibyân li’t-Tîbî* adlı eseridir.¹²⁰ Süleymaniye Kütüphanesi’nin Esad Efendi koleksiyonunda bulunan *Risâletü’t-Tevhîd* adlı eseri bizim tezimize konu olmuş ve kaynaklık etmiş eseridir.

Bu eserde Kirmânî, Taftâzânî’nin *Şerhu’l-Akâid*’de Enbiyâ Sûresi 22. âyetin delâletinin iknâî olduğunu ve bunun da âyette geçen birden fazla ilâhın bulunması durumunda yeryüzünün ve gökyüzünün fesâda uğramasının inananları ikna edici bir delil niteliği taşıdığını, aklen bunun gerekliliğinin bulunmadığını söylemesi üzerine onun bu görüşünün doğru olmadığını, âyetin delâletinin kat’î olduğunu ve buna işaret eden birçok âyetin bulunduğunu iddia etmiştir. Bunun üzerine Nesefî’nin Cübbâî’yi tekfir etmesini örnek göstererek Taftâzânî’yi tekfir etmiştir.

¹¹⁷ Ebü’l-Adl Zeynuddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah, İbn Kutluboğa, *Şerhu’l-Müsâyere*, Dar el-Talae, Kahire, 2013, s. 57, 61, 67.

¹¹⁸ Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-Lâmi*, C. XI, s.184; Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifin*, C. VII, s.111-112.

¹¹⁹ Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-Lâmi*, C. I, s.160.

¹²⁰ Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifin*, C. IX, s.13.

Kirmânî'nin bu eseri kaleme alıp Taftâzânî'yi yermesi üzerine Taftâzânî'nin öğrencisi olan Alâeddîn el-Buhârî ona reddiye olacak şekilde bir cevap yazmıştır. Daha sonra Kirmânî Mısır'a giderek bu konu bağlamında Alâeddîn el-Buhârî ile tartışmıştır. Alâeddîn el-Buhârî hocasını savunurken, Kirmânî onların yanlış yolda olduklarını ve Ehl-i sünnet inancıyla ters düşüklerini söylemiştir.

Bu eser ilmî çevrelerde meşhur olmuş ve bunun üzerine burhân-ı temânü' polemiği başlamıştır. Bu tartışmalara daha sonra İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn İbn Ebî Şerîf (ö. 906/1500), Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) gibi âlimler katılmıştır. Bazıları Kirmânî'yî desteklerken bazıları da Taftâzânî'yi savunmuş ve Kirmânî'nin Taftâzânî'yi anlamadığını, bu yüzden haksız yere onu eleştirdiğini ileri sürmüşlerdir.¹²¹

1.2.2.4. İlmî Kişiliği

Kirmânî dokuzuncu asırda yaşamış kelâm ve fıkıh âlimidir.¹²² Kâsım b. Kutluboğa'nın fıkıh ilmini Kirmânî'den de aldığı rivâyet edilmiştir.¹²³ Birçok kaynakta Hanefî olarak zikredilmiştir.¹²⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den şeyhimiz şeklinde bahsetmesi onun Mâturîdî bir çizgisi olduğunu göstermektedir. Kirmânî'nin birçok alana dair konularda haşiyelerinin olduğu söylenmiştir.¹²⁵

Kirmânî hayatı boyunca ilmî seyahatlerde bulunmuş, iki kez Kahire'ye gitmiş, hacca gitmiş ve vefatından önce de Dimaşk'a gitmiştir. Dimaşk'ta "Medresetü'l Çakmakiyye"de bulunmuştur.¹²⁶ Kahire'ye gittiğinde Alâeddîn el-Buhârî ile münazaralarda bulunmuş ve onu mağlup etmiştir.¹²⁷ Alâeddîn el-Buhârî Kirmânî ile münazara ettiği dönemde Mısır müftüsüdür ve Mısır halkının kendisine itibar ettiği bir âlimdir.¹²⁸ Aynı zamanda Taftâzânî'nin öğrencisi olan Buhârî'yi bu münazarada yenmesi ve kendisinin deyimiyle onu Mısır'ı terk edecek duruma

¹²¹ Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, t.y., C. II, s. 1147.

¹²² Kehhâle, **Mu'cemü'l-mü'ellifin**, C. XI, s.13; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, C. IX, s.340.

¹²³ İbn Kutluboğa, **es-Sikât mimmen Lem Yeka' fi Kütübi's-Sitte**, thk, Şa'dî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân, Merkezü'n-Nu'man li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye ve Tahkiki't-Türâs ve't-Terceme, San'a, 2011, C. I, s. 6.

¹²⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, İbn Arabşâh, **Acâ'ibü'l-makdûr fi ahhâri Tîmûr**, y.y., t.y., C. I, s.37; Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, C. IX, s.340

¹²⁵ Sehâvî, **a.g.e.**, C. IX, s.340

¹²⁶ İbn Arabşâh, **Acâ'ibü'l-makdûr fi ahhâri Tîmûr**, C. I, s.37.

¹²⁷ Kirmânî, **Risâletü't-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 31-48. Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, C. IX, s.340

¹²⁸ Kirmânî, **Risâletü't-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 31-48.

getirmesi¹²⁹, Kirmânî'nin ilmî donanımı ve münazara kabiliyeti hakkında bizlere bilgi vermektedir.

Kirmânî Taftâzânî'ye burhân-ı temânu' konusunda muhâlefet etmiş, onun görüşlerini sert bir şekilde eleştirmiş ve onu tekfir etmiştir.¹³⁰ Onun Taftâzânî gibi büyük bir âlimi bu derece sert bir şekilde eleştirebiliyor olması onun ilimdeki konumunu ve ilmî cesaretini güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kirmânî'ye zeynüddîn¹³¹, fâzıl¹³², iftîhârüddîn¹³³, allâme ve kudve¹³⁴ gibi lakaplar verilmiştir. Kendisinden “*el-Muhîtü'l-Burhânî*”yi yüz kere okudum” dediği rivâyet edilmiştir.¹³⁵ Yine aynı şekilde “Binlerce tefsir meselesini ezbere biliyorum” dediği aktarılmıştır.¹³⁶

¹²⁹ Kirmânî, **Risâletü't-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 31-48.

¹³⁰ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 31-48.

¹³¹ İbn Arabşâh, **Acâ'ibü'l-makdûr fî ahbâri Tîmûr**, C. I, s.37.

¹³² Kehhâle, **Mu'cemü'l-mü'ellifîn**, C. XI, s.13.

¹³³ Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, C. IX, s.340; Temîmî, **et-Tabakatü's-Seniyye**, C. IX, s. 385.

¹³⁴ Temîmî, **a.g.e.**, C. IX, s. 385.

¹³⁵ Sehâvî, **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, C. IX, s.340.

¹³⁶ Sehâvî, **a.g.e.**, C. IX, s.340.

İKİNCİ BÖLÜM

BURHÂN-I TEMÂNU‘ KONUSUNDAKİ TARTIŞMALAR VE ABDÜLLATÎF EL- KİRMÂNÎ’NİN BU KONUDAKİ GÖRÜŞLERİ

2.1. GİRİŞ

Burhân-ı temânu‘ delili Allah’tan başka bir ilâhın var olması durumunda yeryüzü ve gökyüzünün yok olacağını iddia eden bir delildir. Bu delil Enbiyâ Sûresi’nin 22. âyetine dayandırılmıştır. Burhân-ı temânu‘ delili başlı başına tartışma konusu olmuş ve bazı âlimler bu delilin varlığını kabul ederken bazıları da bunu reddetmişlerdir. Burada âyetin yorumlanması, âyetin belirttiği durumun aklen zorunlu olup olmaması gibi konularda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler buradaki delilin kat’î olduğunu iddia etmiş, bazıları da iknâî olduğunu ve kesin bir sonuç vermeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Bu delilin temelini, Allah’ın birliğini ispatlama çabası ve evrenin Allah ile birlikte başka yaratıcılarının var olması durumunda ne gibi problemler doğacağı meselesi oluşturmaktadır. İslâm dininin en temel öğretilerinden biri olan tevhîd konusu burhân-ı temânu‘a kaynaklık etmektedir. Tevhîd meselesine, âyet ve hadislerde çokça yer verilmiş, yaratıcının tek ve ortaksız olduğuna sık sık vurguda bulunulmuştur.

Kelâm ilminin ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren tevhîd konusu kelâm eserleri içinde yerini almıştır. İslâm mezhepleri arasında genel manâsıyla Allah’ın birliği konusunda ihtilaf pek vuku bulmamıştır. Her ne kadar sıfatlar konusunda farklı görüşler ve tartışmalar meydana gelmiş de olsa bu, konumuzun merkezinde olmadığı için bu konuya detaylı olarak girmeyeceğiz.

Zikri geçtiği üzere burhân-ı temânu‘ konusunda mezhepsel bir tutumdan bahsetmek çok mümkün görünmemektedir. Zira her âlim bu konuyu mezhepsel âidiyetlerini bir kenara bırakarak işlemişlerdir.

Bu bölümde burhân-ı temânu‘ konusu etrafında gerçekleşen tartışmalar ele alınmaya çalışılacaktır. Bu tartışmalara yer verilirken Abdüllatîf el-Kirmânî’nin

Taftâzânî'ye olan eleştirisi konu merkezine alınacaktır. Onun Taftâzânî'yi *Risâletü't-Tevhîd* adlı eserde küfürle ithâm edecek kadar ileri gitmesiyle başlayan polemikler incelenecektir. Her ne kadar bu konudaki tartışmalar Kirmânî'nin risâlesiyle başlamamış¹³⁷ olsa da Kirmânî'nin eserinden sonra bu konudaki tartışmalar alevlenmiştir. Zira bu eserden sonra Alâeddin el-Buhârî hocası olan Taftâzânî'yi savunmak için Kirmânî'yi eleştirmiştir. Bu iki âlim yüz yüze gelerek tartışmışlardır.¹³⁸ Daha sonra bu tartışmaya İbnü'l-Hümâm katılmış, o da Taftâzânî'yi eleştirmiştir.¹³⁹ Kezâ Hayâlî (ö. 875/1470) de Taftâzânî'yi bu konuda eleştirenler arasındadır.¹⁴⁰ İbnü'l-Hümâm'ın öğrencisi olan Kemâleddin Ebû Şerîf¹⁴¹, hem Kirmânî hem de Alâeddîn el-Buhârî'den ders almış olan İbn Kutluboğa¹⁴², Kâtip Çelebi¹⁴³, Gelenbevî (ö. 1205/1791)¹⁴⁴, Abdülganî b. Tâlip Meydânî (ö. 1298/1881)¹⁴⁵ ve Ebü'l-Hasen Şihâbüddin el-Mercânî (ö. 1306/1889)¹⁴⁶ gibi âlimler de bu polemige katılmışlardır. Bunlardan bazıları Taftâzânî'yi savunmak suretiyle burhân-ı temânu' delilini kabul etmemişler; bazıları da Taftâzânî'yi eleştirip Kirmânî'yi savunarak burhân-ı temânu' delilini kabul etmişlerdir.

2.2. BURHÂN-I TEMÂNU' DELİLİNİ KABUL EDENLER

2.2.1. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)

İbnü'l-Hümâm¹⁴⁷, Taftâzânî'nin ilgili âyetteki mülâzemetin, yani birden fazla ilâhın bulunmasıyla âlemin fesâda uğraması arasındaki lüzum ilişkisinin yakînî

¹³⁷ Bu konudaki bilinen ilk tartışma, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi eleştirmesiyle başlamıştır. Zira Nesefî'nin, Cübbâî'nin vahdâniyyetin ispatının aklî delillerle mümkün olmadığını iddia ederek burhân-ı temânu' delilini kabul etmemesini eleştirmesi ve onu küfürle ithâm etmesinin bu konudaki ilk tartışma olduğunu söylemek mümkündür.

¹³⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, C. IX, s. 340.

¹³⁹ Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî, İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, 2018, s. 65-69.

¹⁴⁰ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye içinde), nşr. Abdülkerîm, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1914, C. I, s. 90.

¹⁴¹ Ebü'l-Meâlî Kemâlüddin Muhammed, İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire*, Dar el Talae, Kahire, 2013, s. 47-57.

¹⁴² İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 48-55.

¹⁴³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C. II, s. 1147.

¹⁴⁴ Gelenbevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl*, Dersaadet, h. 1316, C. II, s. 126.

¹⁴⁵ Meydânî, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 31-36.

¹⁴⁶ Ebü'l-Hasen Şihâbüddin, Mercânî, *el-'Azbü'l-furât ve'l-mâ'ü'z-zülâlü'n-nâfi' li-gilleti revâmî'l-ibrâz li-esrâri şerhi'l-Celâl*, Dersaadet, h. 1316, C. II, s. 126-127.

¹⁴⁷ Tam adı Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî'dir. 790 yılında İskenderiye'de doğmuştur. Büyük dedesi Hümâmeddin'e nisbetle İbnü'l-Hümâm lakabını

olmadığını söylemesini eleştirmiştir. Zira İbnü'l-Hümâm, âyetteki mülâzemetin âdete dayalı olduğunu kabul etmekle birlikte bu âdetin zannî değil yakînî olduğunu söylemektedir.¹⁴⁸

İbnü'l-Hümâm'a göre âdete dayalı bilgiler kesinlik ifade ettiğinden, birden fazla ilâhın bulunması durumunda âdetin gerektirdiği bir ilim ile fesâdın meydana gelmesinin kesin olması gerekmektedir. Bunu da bir dağın uzakta bile olsa taş olduğunu, başka bir şeye dönüşmediğini bilmemizi örnek göstererek ifade etmiştir.¹⁴⁹

İbnü'l-Hümâm'a göre âdete dayalı, yani kesinlik bildiren bilgiler, “çelişki ihtimali bulunmayan” şeklinde ifade edilen “ilmin” müsemmasına dâhildir. İbnü'l-Hümâm bazı âlimlerin, âdete dayalı bilgilerin ilmin müsemmasına dâhil olmasına ve onun kısımlarından sayılmasına rağmen “âdetin ilmin dışında kaldığını ve bu sebepten ötürü ilim ifade etmediğini” iddia ettiklerini zikretmiştir. Fakat o, âdetin ilmin müsemmasına dâhil olmadığı şeklindeki bu iddialara, âdete dayalı bilgideki “çelişki ihtimalinin” aklın bu çelişkiyi farz etmesinin, muhâl bir şeyi farz etmek olduğunu savunarak buna itiraz etmektedir. Ona göre buradaki ihtimal, “şu anki vakıa, farz edilmesi mümkün olan bu şeyin tersidir” şeklindeki vakıaya uygun kesinliğin yok olmasını gerektirmemektedir.¹⁵⁰

İbnü'l-Hümâm'a göre âdet, ilmin tarifindeki “bir mûcib sebebiyle vakıaya mutabık olan zihnin verdiği hükümdür” ifadesindeki mûcibin kısımlarından biridir. Bu mûcib de duyu, akıl ve âdetten birisidir. Kesinliğin, mutabakatın ve mûcibin isbatı “vakıa şöyledir” şeklindeki kesin bilginin anlamıdır. Buradan da “vakıa, birden fazla ilâhın bulunması halinde yer ve göğün fesâda uğraması” şeklindeki kesin bilgi hâsıl olur. Çünkü hiç değişmeyen ve süregelen âdet, bir şehirdeki muktedir iki kralın tüm

almıştır. İlk eğitimini dedesinden almıştır. Bisâtî, Bedreddin el-Aynî, İbn Hacer el-Askalânî, Kemâleddin eş-Şümunnî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı, mantık, kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü gibi dersler almıştır. İlim öğrenmek için iki kez Kahire'ye gitmiş, ikinci gidişinde uzun bir süre kalmıştır. Abdurrahman et-Tefehnî en çok istifade ettiği hocasıdır. Çeşitli medreselerde hocalık yapmıştır. Öğrencileri arasında Sehâvî, İbn Kutluboğa, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf gibi âlimler yer almaktadır. İbnü'l-Hümâm 861 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Bkz. Koca, Ferhat, “İBNÜ'L-HÜMÂM”, *DİA*, C. XXI, s. 87-90.

¹⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, *Kitâbü'l-Müsâyere*, s. 65.

¹⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, s. 66.

¹⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, s. 66.

küçük ve büyük şeylerde bile birinin diğerine muvafık gelmeyi sürdüremediği şeklindedir.¹⁵¹

Bilakis o ilâhlardan her biri muvâfakatı reddeder; hükümrânlıkta ve diğerini mağlup etme konusunda tek olmak ister. Tekebbürün en yüce noktası olarak nitelenen ilâhlıkta nasıl olur da her iki ilâh da hükümrânlıkta ve diğerini mağlup etme konusunda tek olmayı istemez. Zira Allah Teâlâ, “*Mutlaka biri diğerlerine üstün gelirdi.*”¹⁵² buyurarak bunun haberini vermiştir. İbnü’l-Hümâm bu konu üzerinde düşünüldüğünde; nefsin, vakıanın diğeri olduğunu kesin görmesiyle birlikte, çelişğinin farzını hatırına getirmek şöyle dursun, onun çelişğinin varlığını bile hatırına getirmeyeceğini söyler.¹⁵³

İbnü’l-Hümâm âdete dayalı bilginin kesin ve tereddütsüz olduğunu, bunun aksini iddia edenlerin hatalı davrandıklarını söylemiştir. Çünkü bir kimse, çelişği yani iki ilâhın ittifak etmelerinin devamını aklına getirdiğinde, onu aklında müstahîl bulmaması durumunda; kesin bilginin mefhumunda, çelişğin imkânsız olmasını dikkate almadığını, bilakis çelişğin meydana gelmesi imkânsız olmasa da çelişğin karşıtı olan diğerk tarafın vakıa olmasının dikkate alındığını söylemektedir. İbnü’l-Hümâm, tüm bunlar dikkate alındığı vakit âyetin iknâi değil, burhânî ve tahkîkî bir delil olduğunun ortaya çıktığını ifade etmiştir.¹⁵⁴

İbnü’l-Hümâm, Taftâzânî ve Kirmânî arasındaki tartışmaya dikkat çekmiş, fesâdın ilimde meydana gelmesi noktasında bazı âlimlerin tekfir edildiğini zikretmiştir. Tekfir edilenin “mülâzemetin iknâi ve zannî” olduğunu söyleyen Taftâzânî; tekfir edenin de Abdüllatîf el-Kirmânî olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁵

2.2.2. Hayâlî (ö. 875/1470)

Hayâlî¹⁵⁶, Taftâzânî’nin burhân-ı temânu‘ delilini zannî olarak kabul etmesini eleştirmektedir. Zira ona göre bu delil Taftâzânî’nin iddia ettiği gibi zannî değil, aksine

¹⁵¹ İbnü’l-Hümâm, *Kitâbü’l-Müsâyere*, s. 66-67.

¹⁵² Mü’minûn, 23/91.

¹⁵³ İbnü’l-Hümâm, *Kitâbü’l-Müsâyere*, s. 67.

¹⁵⁴ İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, s. 67-68.

¹⁵⁵ İbnü’l-Hümâm, *a.g.e.*, s. 69.

¹⁵⁶ Asıl adı Şemseddin Ahmed’dir. Hayâlî mahlasının, titiz araştırmaları ve nazik tavırları nedeniyle verildiği zikredilmiştir. İlk eğitimini babası Hoca Mûsâ Efendi’den almıştır. Daha sonra Alâeddin

burhânîdir. İlgili âyet ister bilfiil olsun ister olmasın, mutlak surette birden fazla yaratıcının nefyedilmesine hamledilmesi durumunda bu âyet kesinlik bildirmez. Bu durumda iknâî hüccet olur. Böyle olduğunda âyetle kastedilen fesâdın mânasının, âlemin düzeninin bozulması ya da âlemin hiç meydana gelmemiş olması da olsa değişen bir şey olmayacaktır. Çünkü bu iki durumda da delil iknâî olacaktır. Fakat o, âyetle kastedilenin mutlak mânada yaratıcının birden fazla olmasının değil; yer ve göğü idare eden yaratıcının birden fazla olmasının nefyedildiğini iddia etmektedir. Bu durumda âyetin “eğer yerde ve gökte Allah’tan başka idare ediciler bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu (âlem hiç meydana gelmezdi)” şeklinde olacağını ifade etmiştir. Bundan dolayı âyetteki mülâzemetin kat’î, delilin de burhânî olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷

Hayâlî bu görüşünü iki delil üzerine temellendirmiştir. İlki; “eğer yeryüzü, gökyüzü ve bunların dışındaki şeylerin yaradılışında iki ilâh olsaydı, bu görünen âlemin tamamı veya bir kısmı meydana gelmezdi” görüşüdür. Çünkü âlemin meydana gelmesi ya ikisinin de âlemi birbirlerinden bağımsız bir şekilde yaratması ya ikisinin de kudretlerinin bir araya gelmesi ya da ilâhlardan birinin âlemin bir kısmını, diğerinin de diğer kısmını yaratması şeklinde olurdu. Bu durumların tamamında âlemin yaratılması muhâldir. Çünkü ilkinde birbirlerinin aynısı olan şeyleri yapmış olurlar; diğer ikisinde de temânu’un imkânı muhâl olmayı gerektirmektedir. Temânu’un imkânsız olması durumunda her iki ilâh da yaratıcı olamaz. İlâhlar yaratıcı olamadıkları için âlemin meydana gelmesi mümkün değildir. Ona göre âlemin tamamının meydana gelmesi, âlemin, iki yaratıcının da kudretlerinin bir araya gelmesi ile olmuşsa; onu var eden illetin bir cüzünün yok olması nedeniyle mümkün değildir.

Ali et-Tûsî ve Hızır Bey’den dersler almıştır. Fâtih Sultan Mehmed döneminin âlimlerinden olan Hayâlî çeşitli medreselerde hocalık yapmıştır. İlk eseri olan *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-‘Akâ’idi’n-Nesefiyye*’yi de medresede görevli iken kaleme almış ve dönemin idarecilerine sunarak iltifatlarına nâil olmuştur. Daha sonra İznik Orhaniye Medresesi’nde müderrislik görevine getirilmiş ve hac vazifesini yerine getirdikten sonra müderrisliğe başlamıştır. Talebeleri arasında Emrullah b. Akşemseddin, Paşa Çelebi Gıyâseddin ve Kara Kemal İsmâil el-Karamânî gibi âlimler zikredilmiştir. Vefat tarihi hakkında birçok tarih zikredilen Hayâlî, tespitleri daha doğru olan Bursalı Mehmed Tâhir’in zikrettiği gibi 875 yılında vefat etmiştir. Bkz. Bebek, Adil, “HAYÂLÎ”, *DİA*, C. XVII, s. 3-5.

¹⁵⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, C. I, s. 90.

Âlemin bir kısmının meydana gelmesi de ilâhların güç paylaşımı yapmaları suretiyle olmuşsa; onu var eden illetin tamamının yok olması nedeniyle mümkün değildir.¹⁵⁸

İkincisi, “eğer ilâhlar birden fazla olursa âlemin var olmasının mümkün olmayacağı” görüşüdür. Hayâlî bunu açıklarken âlemin birden fazla ilâhının olması durumunda var olamayacağını, hatta varlığının mümkün dahi olamayacağını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre birden fazla ilâhın bulunması ve âlemin var olması imkânının toplamı, imkânsız olan temânu‘un mümkün olmasını gerektirmektedir. Teaddüdün gerçekleşmesi farz edildiğinde; âlemin imkânı, bu imkânsızlığı gerektirir. Muhâl olma durumunu gerektiren her şey, imkânsız olduğu için âlemin varlığı da mümkün değildir. Fakat bu durum ona göre muhâldir. Çünkü âlem mümkündür ve mevcuttur. Bu da teaddüdün imkânsız olduğunu göstermektedir.¹⁵⁹

2.2.3. Kemâleddîn İbn Ebû Şerîf (ö. 906/1500)

Kemâleddîn İbn Ebû Şerîf¹⁶⁰ de İbn Kutluboğa gibi İbnü'l-Hümâm'ın *Kitâbü'l-Müsâyere* adlı eserine yazdığı *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire* isimli eserinde hem burhân-ı temânu‘ konusundaki görüşlerini açıklamış hem de bu konudaki tartışmalardan bahsetmiştir. İbn Ebû Şerîf, Taftâzânî'yi eleştirmiş ve hocası İbnü'l-Hümâm'ın bu konuda haklı olduğunu iddia etmiştir.

İbn Ebû Şerîf âyetin hitap ettiği kesimin, ya herhangi bir peygambere uyan bir ümmet, ya da Hz. Peygambere uyanlar olduğunu; ona göre ikincisinin daha isabetli olacağını belirtmiştir. Fakat âyetin iki kesimi de iknâ edecek şekilde kat'î ve burhânî deliller barındırdığını iddia etmiştir.¹⁶¹

¹⁵⁸ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, C. I, s. 90.

¹⁵⁹ Hayâlî, *a.g.e.*, C. I, s. 90.

¹⁶⁰ Tam adı Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî'dir. 822 yılında Kudüs'te doğmuştur. Babasının yanında başladığı eğitimini, İbn Hacer el-Askalânî, Muhibbüddin İbn Nasrullah el-Bağdâdî, Şemseddin İbn İmrân gibi âlimlerden aldığı derslerle sürdürmüştür. Kahire'ye giderek İbnü'l-Hümâm ve İbn Hacer'den dersler almıştır. İbn Hacer yazdığı icâzetnânesinde onun fetva verebilecek bir âlim olduğunu zikretmiştir. Kudüs'e dönüp burada ders okutmaya başlamıştır. Kardeşi Burhâneddin İbn Ebû Şerîf, İbn Kâsım el-Gazzî, Zeynüddin ez-Zerkeşî, Takıyyüddin el-Kalkaşendî gibi âlimler onun talebeleri arasındadır. Kahire ve Kudüs'te birçok medresede hocalık ve yöneticilik yapmıştır. 906 yılında Kudüs'te vefat etmiştir. Bkz. Çelebi, “İBN EBÜ ŞERÎF, Kemâleddin”, *DİA*, C. XIX, s. 441-442.

¹⁶¹ İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, s. 49.

İbn Ebû Şerîf âdete dayalı bilginin ilim ifade ettiğini İbnü'l-Hümâm'ın örneği üzerinden açıklamıştır. Bu yüzden âyetin delâleti âdete dayalı da olsa bu âyet, Allah'ın dışında başka yaratıcıların bulunmayacağı; bulunursa yeryüzü ve gökyüzünün fesâda uğrayacağı bilgisini kesin olarak vermektedir. Çünkü vakıa bir yerde iki veya daha fazla idareci varsa, bu idarecilerin arasında mutlaka bir çekişme ve diğerini mağlup etme isteğinin bulunduğunu göstermektedir.¹⁶²

İbn Ebû Şerîf daha sonra bu konuda âlimler arasında tartışma meydana geldiğini söyleyip Kirmânî'nin Taftâzânî'yi eleştirdiğini zikretmiş ve onun sözlerini aktarmıştır. Alâeddîn el-Buhârî'nin de ona cevap verdiğini, fakat bu konuda doğru olan görüşün, İbnü'l-Hümâm'ın görüşü olduğunu savunmuştur.¹⁶³

Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'in sonunda ilk başta söylediklerini reddeden görüşleri olduğunu iddia eden İbn Ebû Şerîf, hocasının bu konuda haklılığını belirtmiştir. Taftâzânî'nin daha önce âdî bilginin kesinlik sağlamadığını zikrettiğini fakat mucize konusunda bunun tam tersini söylediğini ifade etmiştir.¹⁶⁴

2.2.4. Gelenbevî (ö. 1205/1791)

Gelenbevî¹⁶⁵, Taftâzânî'nin, burhân-ı temânu' delilini iknâî olarak kabul etmesini eleştirmektedir. Zira ona göre bu delil Taftâzânî'nin iddia ettiği gibi iknâî değil, aksine burhânîdir. O, İbnü'l-Hümâm ve Hayâlî'den farklı olarak Enbiyâ Sûresi 22. âyetin “kemâl anlamda kâdir olan ilâhların mutlak olarak birden fazla olmalarını” nefyettiğini iddia etmektedir. Gelenbevî'ye göre temânu'u gerektiren şey, bilfiil etkili olsa da olmasa da ilâhların mutlak bir kudrete sahip olmalarıdır. Gelenbevî'nin, Hayâlî'nin ilâhların bilfiil etkili olması durumunda temânu'un gerekeceği iddiasına

¹⁶² İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, s. 50-52.

¹⁶³ İbn Ebû Şerîf, *a.g.e.*, s. 52-57.

¹⁶⁴ İbn Ebû Şerîf, *a.g.e.*, s. 57.

¹⁶⁵ Asıl adı İsmail olmakla birlikte Gelenbevî olarak anılmıştır. Bazı eserlerinde Şeyhzâde lakabını kullanmıştır. 1143 yılında Manisa'da doğmuştur. İlk eğitimini doğduğu kasabada alan Gelenbevî daha sonra İstanbul'a giderek Fatih Medresesi'ne girmiştir. Burada dönemin meşhur müderrislerinden Yâsincizâde Osman Efendi'den Arapça ve naklî ilimleri; “ayaklı kütüphane” lakabıyla meşhur olan Müftizâde Mehmed Emin Efendi'den de aklî ilimleri okumuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra müderris olmuştur. Aklî ve naklî ilimlerde söz sahibi olan Gelenbevî 1205 yılında Yenişehir'de vefat etmiştir. Bkz. Gölcük, Şerafettin; Yurdağür, Metin, “GELENBEVÎ”, *DİA*, C. XIII, s. 552-555.

katılmadığı söylenebilir. Çünkü ona göre temânu‘ yalnızca ilâhların kâdir-i mutlak olmaları durumunda gerçekleşir.¹⁶⁶

Gelenbevî Taftâzânî’nin temânu‘ konusunda kendisiyle çeliştiğini iddia etmektedir. Taftâzânî *Şerhu’l-Akâid* adlı eserinde fesâddan maksadın âlemin düzeninin bozulması ya da hiç meydana gelmemesi de olsa, âyetin burhânî değil zannî olduğunu¹⁶⁷, *Şerhu’l-Mekâsıd* adlı eserinde ise temânu‘ delilini takrir ederek bu burhânın, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”¹⁶⁸ âyetiyle işaret edilen burhânın ise temânu‘ olduğunu zikretmiştir.¹⁶⁹

Gelenbevî’nin bu eleştirisi haklı gibi görünse de Taftâzânî’nin bu ifadelerinin çelişki olarak değil, delili farklı yorumlaması olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü Taftâzânî yalnızca *Şerhu’l-Mekâsıd*’da değil aynı zamanda *Şerhu’l-Akâid*’de de kelâmcılar arasında meşhur olan ve Enbiyâ Sûresi 22. âyetiyle işaret edilen delilin burhân-ı temânu‘ delili olduğunu zikretmiştir.¹⁷⁰

2.2.5. Mercânî (ö. 1306/1889)

Mercânî¹⁷¹, burhân-ı temânu‘ konusundaki tartışmalara Devvânî (ö. 908/1502)’nin, Adudüddin el-İcî’nin *el-’Akâ’idü’l-’Adudiyye*’sine yazdığı şerhin hâşiyesinde değinmiştir. Mercânî bu tartışmaya değinirken Taftâzânî’nin âyetin

¹⁶⁶ Gelenbevî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Celâl*, C. II, s. 126.

¹⁶⁷ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 85.

¹⁶⁸ Enbiyâ 21/22.

¹⁶⁹ Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, thk. İbrahim Şemseddin, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2010, C. III, s. 25.

¹⁷⁰ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 85; Sünger, “Taftâzânî’de Burhân ve Burhân-ı Temânu‘ Delili”, *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, s. 94.

¹⁷¹ Tam adı Ebü’l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî el-Mercânî’dir. 1818 yılında Kazan yakınındaki Yabıncı köyünde doğmuştur. Atalarının Mercân köyünden olmaları nedeniyle Mercânî nisbesiyle tanınmıştır. Eğitimine babasından aldığı derslerle başlayan Mercânî Arapça, Farsça, Kelâm, Mantık ve Fıkıh usulü gibi dersler okumuştur. Dini ilimlerde ilerlemek için seyahatlere çıkmıştır. Troytsk, Buhara ve Semerkand şehirlerine seyahatlerde bulunmuştur. Mercânî, Semerkand’da fikri dönüşüm yaşamış, bunda burada karşılaştığı Kadı Ebû Saîd, Abdullah el-Beyşûnî gibi âlimlerin etkisi büyüktür. 1849 yılında vatanına dönmüş, imamlık yapmaya başlamıştır. Daha sonra adına inşa edilen medresede vefatına kadar dersler okutmuştur. Bu dönemde medrese Kazan’da döneminin en iyi medresesi konumuna gelmiştir. Mercânî, 1889 yılında vefat etmiştir. Asıl ününü vefatından sonra elde eden Mercânî Yusuf Akçura tarafından Türkler’in çağdaş dinî yenilik hareketinin önderi, Tatar tarihçisi tarafından Müslümanlığın Luther’i, Rızâeddin b. Fahreddin tarafından ise Reşid Rıza ve Muhammed Abduh gibi büyük bir ıslahatçı olarak görülmüştür. Bkz. Kanlıdere, Ahmet, “MERCÂNÎ”, *DİA*, C. XXIX, s. 169-172.

delilinin iknâ olduğunu iddia ettiğini, bu sebeple de birçok kişi tarafından eleştirilere maruz kaldığını zikretmiştir.¹⁷²

Mercânî, Taftâzânî'nin "iknâ delildir" sözünü birçok eserinde zikrettiğini ve *Şerhu'l Akâid* adlı eserinde de bu konuyu açıkladığını belirtmiştir. Bundan dolayı birçok kişiden eleştiri aldığını, Abdüllatîf el-Kirmânî'nin de onu eleştirenlerden biri olup bu eleştiride abartılı davrandığını ifade etmiştir. Bu konuda daha önce Neseî'nin Cübbâî'yi eleştirip hatta onu küfürle ithâm ettiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Alâeddîn el-Buhârî'nin, Neseî'nin bu eleştirilerine cevap verdiğini söylemiştir.¹⁷³

Mercânî bu konudaki görüşlerini açıklarken, İbnü'l-Hümâm'ın konuya bakışını zikretmiş; onun, konuya açıklık getirdiğini belirtmiştir. Mercânî kendi görüşlerini söylemek yerine İbnü'l-Hümâm'ın sözlerini nakletmiştir. Mercânî'nin böyle yaparak bir bakıma bu tartışmadaki desteklediği tarafı ortaya koyduğu kanısına varmak mümkün olabilir.¹⁷⁴

Mercânî, İbnü'l-Hümâm'ın âdî mülâzemetin kat'î olduğunu söylediğini, bunun özetinin de ilk olarak Allah Teâlâ'nın birden fazla ilâhın bulunması durumunda fesâdın gerekli olduğunu te'kid nispetinde haber verdiğini, bunun da inanan Müslüman için yeterli; diğerleri için de ezici bir delil olduğunu ifade etmiştir. İkinci olarak da "*Mutlaka biri diğerlerine üstün gelirdi.*"¹⁷⁵ âyetine dayanarak, bir yerdeki iki muktedir kral arasında süregelen âdetin, hiç değişmeden her birinin mülkünde tek kalma ve diğerine üstün gelme şeklinde tezahür ettiğini dile getirmiştir.¹⁷⁶

2.3. BURHÂN-I TEMÂNU‘ DELİLİNİ KABUL ETMEYENLER

2.3.1. Sa‘düddîn et-Taftâzânî (ö. 792/1390)

Burhân-ı temânu‘ delilini, ilgili âyetteki delâletin iknâ olduğunu ileri sürerek kabul etmeyen Taftâzânî, bu konuda âlemin yaratıcısının tek olmasından dolayı vâcibü'l-vücûd kavramının yalnızca tek bir zât için doğru olduğunu ileri sürmüştür.

¹⁷² Mercânî, *el-‘Azbü'l-furât*, C. II, s. 126.

¹⁷³ Mercânî, *a.g.e.*, C. II, s. 126.

¹⁷⁴ Mercânî, *a.g.e.*, C. II, s. 127.

¹⁷⁵ Mü'minûn, 23/91.

¹⁷⁶ Mercânî, *el-‘Azbü'l-furât*, C. II, s. 127.

Taftâzânî bu konuda kelâmcılar arasında burhân-ı temânu‘ şeklinde meşhur olan ve “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”¹⁷⁷ âyetiyle işaret edilen bir delilin varlığını kabul etmekle birlikte bu delilin mânasını, eğer iki ilâhın varlığı mümkün olsaydı bu ikisi arasında bir çekişmenin meydana gelmesinin mümkün olması şeklinde açıklamıştır. Zira biri Zeyd’in hareket etmesini, diğeri de durmasını murâd edebilirdi. Çünkü her iki halin de Zeyd için mümkün olan şeyler olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁸

Taftâzânî aynı şekilde iradenin hem hareket hem de sükûn ile ilişkili olmasını mümkün görmüştür. Çünkü ona göre iradelerin ikisinde de herhangi bir çelişki yoktur. Aksine çelişki irade edilende meydana gelir. O halde ya iki irade de gerçekleşir -ki bu iki zıddın bir araya gelmesidir- ya da iki irade de gerçekleşmez. Bu durumda iki ilâhtan birinin âciz olması gerekir. Bu da kendisinde muhtaç olma şüphelerini barındırmasından ötürü hudûs ve imkân alâmetidir.¹⁷⁹

Birden fazla ilâhın bulunması imkânsızlığını icâb ettiren temânu‘un mümkün olmasını gerektirir ve bu sebeple de muhâl olur. Bu da “iki ilâhtan biri diğere muhâlefet etmeye güç yetiremezse âciz olması gerekir, eğer güç yetirebilirse diğere âciz olması gerekir” şeklinde söylenecek sözlerin açıklamasıdır.¹⁸⁰

Taftâzânî “herhangi bir çelişki olmaksızın ittifak etmeleri câizdir”, “engelleme ve muhâlefet etme durumu imkânsızlığı gerektirdiği için mümkün değildir”, “iki iradenin birleşmesi tek bir iradenin Zeyd’in hareket etmesini ve durmasını istemesinin imkânsız olduğu gibi imkânsızdır” şeklinde yapılabilecek itirazların yukarıda zikredilen açıklamalarla ortadan kalktığını ileri sürmüştür.¹⁸¹

Taftâzânî, “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”¹⁸² âyetinin delâletinin iknâî (kesin olmadığını) olduğunu ileri sürmüştür. Zira ona göre buradaki mülâzemet hatâbî delillere uygun olduğu şekilde âdete (örfe) dayanır. Çünkü âdeten birden fazla ilâh olması durumunda

¹⁷⁷ Enbiyâ, 21/22.

¹⁷⁸ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 85.

¹⁷⁹ Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 87.

¹⁸⁰ Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 87-88.

¹⁸¹ Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 88.

¹⁸² Enbiyâ, 21/22.

çatışma ve galip gelmeye çalışma meydana gelir. Allah Teâlâ'nın “Eğer yerde ve gökte birden fazla ilâh olsaydı, biri diğerlerine üstün gelirdi.”¹⁸³ âyeti de buna işaret etmektedir. Taftâzânî'ye göre eğer fesâdın böyle değil de bilfiil olması irade edilseydi yani görülen bu düzenin dışına çıkılması kastedilmiş olsaydı, ilâhların bu düzen üzerinde ittifak etmelerinin câiz olması nedeniyle yalnızca birden fazla ilâhın bulunması bunu gerektirmezdi.¹⁸⁴

Taftâzânî'ye göre bu delille nizamın bozulmasının imkânı kastediliyorsa, bozulmayacağına dair bir delil yoktur. Aksine nasslar kıyamet günü, gökyüzünün yıkılacağına ve bu nizamın bozulacağına şahitlik etmektedir. Bu durumda birden fazla ilâhın bulunması imkân dâhilindedir. Taftâzânî, mülâzemetin kat'î olduğunun söylenemeyeceğini iddia etmiştir. Çünkü buradaki fesattan maksat, yer ve göğün meydana gelmemeleridir. Eğer iki ilâhın varlığı düşünülürse fiillerde temânu'un meydana gelmesi mümkündür. Böyle olduğunda ise âlemin meydana gelmemesi gerekir.¹⁸⁵

Taftâzânî, temânu'un imkânının, yalnızca birden fazla yaratıcının yokluğunu gerektirdiğini söylemektedir. Ona göre temânu'un imkânı âlemin meydana gelmemesini gerektirmez. Eğer bundan âlemin bilfiil meydana gelmemesi kastediliyorsa, iki ilâhın bulunmasının âlemin fesâdını gerektireceği şeklindeki itiraza cevap verilmiş olur. Ancak âlemin meydana gelmemesinin imkânı kastediliyorsa, âlemin mevcut olması şeklindeki itiraza delil gösterilebilir.¹⁸⁶

Taftâzânî, “lev” kelimesinin içerdiği anlamın “mazide ikincinin bulunmamasının sebebi birincinin olmamasıdır; âlemin de geçmişte nizamının bozulmamasının sebebi birden fazla ilâhın olmamasıdır” şeklindeki itirazın dil yönünden doğru da olsa, bu edatın bazen zaman tayinine delâlet etmeden, cezanın olmayışından şartın olmadığına delâlet için kullanıldığını söylemektedir. Buna örnek olarak “âlem kadîm olsaydı değişken olmazdı” cümlesini söylemiş ve âyetin de bu

¹⁸³ Mü'minûn, 23/91.

¹⁸⁴ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 88.

¹⁸⁵ Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 88.

¹⁸⁶ Taftâzânî, *a.g.e.*, s. 88.

kabilden olduğunu belirtmiştir. O, bazılarının “lev” edatının iki türlü kullanımını birbiriyle karıştırdıkları için hataya düştüklerini iddia etmiştir.¹⁸⁷

2.3.2. Alâeddîn el-Buhârî (ö. 841/1438)

Alâeddîn el-Buhârî; Kirmânî'nin, hocası Taftâzânî'yi burhân-ı temânu' konusunda eleştirmesini duyduktan sonra, Kirmânî'ye cevap olarak bir eser kaleme almış ve Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye atıfta bulunarak görüşlerini açıklamıştır. Ona göre yaratıcının varlığına ve birliğine dair deliller Gazzâlî'nin zikrettiği gibi kalp hastalıklarının tedavisinde kullanılan ilaçlar gibidir. Eğer doktor kabiliyetli olmayıp ilaçları hastanın kaldıracabileceğinden daha fazla veya daha az kullanırsa, hastaya vereceği zarar, faydasından çok olacaktır.¹⁸⁸

Alâeddîn el-Buhârî, irşat yolunun her insan için farklı olmasından dolayı, delil getirilirken herkese, idrakinin ölçüsü dikkate alınıp o şekilde davranılması gerektiğini iddia etmektedir. Alâeddîn el-Buhârî'ye göre işiterek ya da taklit ederek inanmış olan bir Müslümanın inancının, bir takım aklî delillerle sarsılması doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber Araplardan tasdikten fazlasını istememiş, onların imânlarının taklîdî veya yakînî olması arasında bir ayrım gözetmemiştir. Alâeddîn el-Buhârî, kaba, akli zayıf ve taklitte kalıp bâtılda ısrar eden birisine hiçbir hüccet ve burhânın fayda vermeyeceğini iddia etmektedir. Ancak akıllı olup da yakînî ve kesin bilgi ifade eden aklî burhânları anlamaya güç yetiremeyenlerin; zihinleri idrak etmekten âciz olduğu için tedavilerinde nazik olunması, onlara mümkün mertebe makbul gördükleri ve ikna olacakları sözlerle yaklaşılması gerektiğini söylemiştir. Normal işlerde akıl ışığında yol bulmanın yalnızca bazı kullara mahsus olduğunu, çoğunluğun kısa akıllı ve cahil olduğunu iddia etmiştir. Alâeddîn el-Buhârî'ye göre bu gibi kimseler, yarasanın güneş ışığını göremediği gibi aklî burhânları idrak edemezler. Bilakis kat'î ve burhânî deliller onlara zarar verir.¹⁸⁹

Alâeddîn el-Buhârî, hatâbî delillerle ikna olmayanların aklî kat'î burhânî delillerle ikna edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre yaratıcının varlığının ve

¹⁸⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 89.

¹⁸⁸ İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 52.

¹⁸⁹ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 52-53.

tek olmasının tasdikiyle yükümlü olmak tüm avam ve havâssı kapsamaktadır. Zira Hz. Peygamber, insanların tamamını davet etmekle, geneli burhânî aklî delilleri anlamaktan âciz olan müşriklerle de alışık oldukları, kat'î olduğunu düşündükleri âdete dayalı hatâbî delillerle tartışmakla emrolunmuştur. Alâeddîn el-Buhârî Kur'an'ın, Fahreddîn er-Râzî'nin birçok âyetin tefsirinde ifade ettiği gibi yalnızca âlimlerin anlayabileceği birçok burhânî kat'î aklî delil barındırdığı gibi; *“Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”*¹⁹⁰ âyetinde olduğu gibi avamın da ibârenin delâletiyle anlayabileceği şekilde deliller de barındırdığını zikretmiştir.¹⁹¹

Alâeddîn el-Buhârî'ye göre *“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”*¹⁹² âyeti içerdiği ibâre ve işaret açısından hatâbî ve burhânî deliller barındırmaktadır. O, âyetten ibâre yoluyla anlaşılan delili, birden fazla ilâhın bulunması durumunda yeryüzü ve gökyüzünün görülen bu düzenden çıkmasının lüzumu olarak ifade etmiştir. Alâeddîn el-Buhârî, yer ve göğün fesâdının ancak ilâhların ihtilaf etmelerinin gerektiği durumda gerçekleşeceğini, fakat ilâhların ihtilaf etmelerinin kat'î olmadığı açık; ittifak etmelerinin câiz olması dolayısıyla da buradaki fesâdın lüzumunun âdî olduğunu iddia etmiştir.¹⁹³

Âyetten işaret yoluyla anlaşılan kat'î aklî burhân delilinin ise, kelâm ilminde kelâmcıların icmâsı ile; bir makdûrun iki kâdir arasında kalması nedeniyle ikisinin ya da içlerinden birinin âcizliğini gerektiren şey olarak açıklanan burhân-ı temânu' olduğunu iddia etmiştir. Ona göre temânu' bazen burhânî bazen de hatâbî olabilir. Kelâmcıların her temânu'u burhân olarak gördüğünün düşünülmesini doğru bulmamaktadır. İşaret yoluyla delâlet edilen fesâdın lüzumunun kat'î olması ile ibâre yoluyla delâlet edilen fesâdın lüzumunun hatâbî olmasının çelişmediğini söyler. Çünkü işaret yoluyla delâlet edilen fesâd, bir makdûrun iki kâdir arasında kalması ve farz edilen iki ilâhın ikisinin de birden ya da içlerinden birinin âciz olması; ibâre ile delâlet edilen fesâd ise, yer ve göğün görülen düzenin dışına çıkmasıdır.¹⁹⁴

¹⁹⁰ En'âm, 6/59.

¹⁹¹ İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 53.

¹⁹² Enbiyâ, 21/22.

¹⁹³ İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 53.

¹⁹⁴ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 53-54.

Alâeddîn el-Buhârî, Taftâzânî'nin delilin hatâbî olduğunu zikrederken ibârenin delâletini dikkate aldığını söylemektedir. Bu bağlamda Taftâzânî'nin hatâbî olarak gördüğü şey “birden fazla ilâhın bulunması durumunda yeryüzü ve gökyüzünün mevcut düzeninin dışına çıkmasıdır.” Fakat bu durum birden fazla ilâhın bulunmasındaki engelin gerekliliğinin aklen değil âdeten olması sebebiyledir. Ona göre âdeten gereklilik, aklen gerekliliğin yok olmasıyla çelişmez.¹⁹⁵

Alâeddîn el-Buhârî, tüm bu zikredilen şeylerin anlaşılmasından sonra, Kur'an'ın işaret yoluyla kat'î, ibâre yoluyla da hatâbî delilleri kapsadığını, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamberi müşrikleri güzel bir üslupla dine davet etmekle memur kıldığını, dolayısıyla tüm bu delil çeşitleriyle müşriklerle mücadele etmesi gerektiğini emrettiğini söylemiştir. Alâeddîn el-Buhârî, Kur'an'ın havâss için kat'î burhânî deliller içerdiği gibi; avamın da anlamakta kolaylık duyacağı ve iknâ olacakları hatâbî deliller içeriyor denmesi “neden dinde küfre düşmek, müşriklerden olan Seneviyye mezhebini doğrulamaya çalışmak olarak anlaşılın” sorusunu sorarak, aksi görüşlere itiraz etmiştir. Onun burada savunduğu âlim Cübbâî iken eleştirdiği nokta ise Nesefî'nin Cübbâî'yi tekfirle itham etmesidir.¹⁹⁶

Aynı şekilde hatâbî delili, aklî yakînî burhân şeklinde isimlendirmenin, dine yardım olarak görülmesinin de doğru olmadığını ifade etmiştir. Hatâbî itikadın da din âlimlerince ilim sayılmamasına rağmen burhân olarak görülmesini eleştirmiştir. Çünkü onlara göre ilim vakiya uygun kesin inançtır. Alâeddîn el-Buhârî Kur'an'ın barındırdığı ve aynı zamanda da burhân ve hatâbî olan bu delilleri; bir âlimin, öğrencileri irşat ve dinde nasihat kabilinden açıklamasına rağmen, küfürle itham edilmesini şiddetle kınamaktadır. Hatta böyle bir âlimin başının kesilmesi nasıl söylenebilir diyerek tepkisini ortaya koymaktadır. Ona göre böyle bir âlim için ancak dua edilmelidir ve onun gibi âlimlerin artması âlemlerin irşadı için gereklidir.¹⁹⁷

Alâeddîn el-Buhârî, bu ve benzeri sözlerin bazı selef fukahadan sâdır olmasına değil de Nesefî gibi ilimde kudretli, tevhîd üzerine olan, burhânî ve hatâbî delillerin hepsini bilen bir âlimden sâdır olmasına şaşırdığını söylemiştir. Böylece

¹⁹⁵ İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 54.

¹⁹⁶ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 54.

¹⁹⁷ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 54.

Kirmânî'yi, Neseî üzerinden eleştirerek, hocası olan Taftâzânî'yi savunmaya çalışmıştır.¹⁹⁸

2.3.3. Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474)

İbn Kutluboğa, İbnü'l-Hümâm'ın *Kitâbü'l-Müsâyere* adlı eserine yazdığı *Şerhu'l-Müsâyere* isimli eserinde hem burhân-ı temânu' konusundaki görüşlerini açıklamış; hem de bu konudaki tartışmalardan bahsetmiştir. Hocası olan İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerini açıklarken ona katılmadığı noktaları belirtmekten geri durmamıştır.

İbn Kutluboğa'ya göre eğer yerde ve gökte Allah'tan başka bir ilâh bulunsaydı, her ilâh kendi yarattığına gider, birbirlerini mağlup etmeye çalışırlardı. Böylece âlemlerin tamamının düzeni bozulmuş olurdu. Fakat o, güneşin, ayın, yıldızların vs. belli bir düzen içerisinde hareket edip yaratılış gayelerine uygun hareket etmelerini örnek göstererek bunun gerçekleşmediğini savunmuştur. Ona göre iki ortak ilâhın birbirlerine karşı gelmeden ittifak etmeleri aklen imkânsızdır. Teaddüd gerektiren şeyin yokluğu kat'î ve yakînî olarak bilindiği için teaddüdün de kat'î ve yakînî olarak yok olduğunu savunmuştur. Ona göre bu, yaratıcının tek olduğuna delâlet eden aklî delillerdendir.¹⁹⁹

İbn Kutluboğa, ittifakın ya zarûrî ya da ihtiyârî olduğunun zikredildiğini aktarmıştır. Zarûrî olduğunda iki ilâhın da âciz ve anlaşılmaya mecbur olduklarının sâbit; ihtiyârî olduğu durumda ise, aralarında ihtilâfın olması imkân dahilindedir. Bu durumda ilzâm gerçekleşebilir. İbn Kutluboğa, İbnü'l-Hümâm'ın Taftâzânî'nin âyetin iknâî ve hatâbî olması dolayısıyla mülâzemetin âdî olmasını; âdetin de tenâkuz barındırması ihtimali sebebiyle kesin bilgi vermediğini, bu sebeple de kat' ifade etmediği için iknâî olduğunu iddia etmesine itiraz ettiğini aktarmıştır.²⁰⁰

İbnü'l-Hümâm'ın görüşünü zikrettikten sonra Kirmânî'nin bir eser kaleme alıp Taftâzânî'yi nasıl tekfir ettiğini, bunu da kendisine bildirdiğini aktarmıştır. Onun, Neseî'nin Cübbâî'yi eleştirmesini gördükten sonra, *Şerhu'l-Akâid*'de de Cübbâî'nin

¹⁹⁸ İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 54.

¹⁹⁹ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 48.

²⁰⁰ İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 49-50.

sözlerine benzer şeyler gördüğünü ve bu yüzden Taftâzânî'yi eleştirip; Neseî'nin Cübbâî'yi tekfir etmesi gibi onun da Taftâzânî'yi tekfir ettiğini aktarmıştır. Daha sonra Kirmânî'nin bu sözlerinin Alâeddîn el-Buhârî'ye ulaştığını, onun da bir eser kaleme alıp Kirmânî'ye cevap verdiğini zikretmiştir.²⁰¹

İbn Kutluboğa, Şemsüddîn Bisâtî (ö. 842/1439)'ye bu konuda sorulduğunda onun, âyetin indirilen insanlara nispetle delil olduğunu, sanki insanların ilâhın kendisinden başka ilâhların bulunmasını, ilâhlığın şanından saymaları nedeniyle bu mânada olduğunu; eğer birden fazla birbirlerine galip gelmeye çalışan yaratıcı olsaydı yeryüzü ve gökyüzünün fesâda uğrayacağı; fakat hakikatte böyle olmadığı için yaratıcının tek olduğunu söylediğini aktarmıştır.²⁰²

2.3.4. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazılan eserlerden bahsederken Kirmânî'nin de yazmış olduğu risâleyi zikretmiş ve onu sert bir dille eleştirmiştir. Kâtip Çelebi her ne kadar burhân-ı temânu' delili hakkında detaylı olarak konuşmasa da bu konuda Taftâzânî'nin Kirmânî tarafından haksız yere eleştirildiğini savunmuştur.²⁰³

Kâtip Çelebi, burhân-ı temânu' konusunda bazı Horasanlıların risâleleri bulunduğunu, Kirmânî'nin de bunlardan biri olduğunu zikretmiştir. O, Kirmânî'nin âdî mülâzemet ile aklî mülâzemet arasındaki farkı anlayamadığını, bu yüzden de tüm sözlerini bunun üzerine binâ ettiğini, dolayısıyla da sapıp saptırdığını iddia etmiştir. Kâtip Çelebi bunun nedenini Kirmânî'nin Süyûtî (ö. 911/1505) gibi mantık ilmini kabul etmemesi olarak görmektedir ve ona göre Kirmânî bundan dolayı cehaletini açığa çıkarmaktadır. Kâtip Çelebi Kirmânî'nin, Taftâzânî gibi bir âlimin hataya düştüğünü iddia etmesini şaşkınlıkla karşılamış ve durumu şu sözlerle dile getirmiştir: “Heyhat, Heyhat! Nil ve Fırat birbirlerine ne kadar uzaktır.”²⁰⁴

²⁰¹ İbn Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere*, s. 50-53.

²⁰² İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 55.

²⁰³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C. II, s. 1147.

²⁰⁴ Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. II, s. 1147.

Daha sonra Kâtip Çelebi, Kirmânî'nin yazdığı risâlenin girişinden bir kısım zikrederek; onun, *Şerhu'l Akâid*'de ehl-i sünnet ve cemaatin itikadının yöntemine uygun olmayan bazı meselelerin vuku bulduğunu, tasdik meselesinin de bunlardan biri olduğunu, Taftâzânî'nin şer'î ve mantikî tasdîğin tekliğini iddia ettiğini; fakat kendisinin de bu fesâdın yanlışlığını açıkladığı bir risâle kaleme aldığını zikrettiğini aktarmıştır.²⁰⁵

2.3.5. Meydânî (ö. 1298/1881)

Meydânî²⁰⁶ Allah'ın birliğini açıklarken O'nun adet yönünden değil, aksine zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek olduğunu ifade etmiştir. Vahdâniyyetin selbî bir sıfat olduğunu ve zâtta, sıfatlarda ve fiillerde teklik olmak üzere üç kısma ayrıldığını söylemiştir. Allah'a hiçbir şeyin benzememesini de vahdet sıfatının te'kîdi olarak açıklamıştır.²⁰⁷

Meydânî Allah'ın tek olduğunu, “*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.*”²⁰⁸ ve “*Mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.*”²⁰⁹ âyetlerinin işaret ettiği burhân-ı temânu' deliliyle açıklamıştır.²¹⁰

Meydânî her ne kadar burhân-ı temânu' delilini zikretse de bu konuda Taftâzânî ve Alâeddîn el-Buhârî'nin sözlerini destekler bir tutum içerisine girmiştir. Zira Meydânî “âyetlerin işaret ettiği şekilde” sözünü söylemesinin nedeni olarak, Alâeddîn el-Buhârî'nin, Taftâzânî'yi eleştirenlere cevaben zikrettiği görüşlerini örnek göstermiştir. Kirmânî'den ise ismini zikretmeden bahsetmiş ve onu Nesefî'nin Cübbâî'yi eleştirmesine dayanarak, Taftâzânî'nin *Şerhu'l Akâid*'de dile getirdiği

²⁰⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C. II, s. 1147.

²⁰⁶ Tam adı Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî'dir. 1222/1807 yılında Dımaşk'ın Meydan şehrinde doğmuştur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra fıkıh, ferâiz, hadis, nahiv ve usul dersleri almıştır. Defalarca gittiği hac sırasında birçok âlimle tanışmıştır. Fürû', usûl ve münâzara konusunda saygın bir mevki elde etmiştir. Buna rağmen göz önünde olmayı pek sevmeyen, fakat bir soru sorduğunda cevaz vermekten geri durmayan bir âlimdir. Zühd ve takvâ sahibi biri olarak zikredilen Meydânî 1298/1881 yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir. Bkz. Yaylalı, Davut, “MEYDÂNÎ, Abdülganî b. Tâlib”, *DİA*, C. XXIX, s. 500-501.

²⁰⁷ Meydânî, *Şerhu'l-Akâidetî't-Tahâviyye*, s. 31.

²⁰⁸ Enbiyâ, 21/22.

²⁰⁹ Mü'minûn, 23/91.

²¹⁰ Meydânî, *Şerhu'l-Akâidetî't-Tahâviyye*, s. 32.

“âyetin delâleti iknâîdir” ve “mülâzemet âdîdir” sözlerini eleştiren bir “muâsır” olarak nitelendirmiştir. Daha sonra ise Alâeddîn el-Buhârî’nin Kirmânî’ye cevaben söylediklerini aktarmıştır.²¹¹ Buradan anlaşılacağı üzere Meydânî, burhân-ı temânu’u zikretmekle birlikte, bu delili eleştirenlerin sözlerini naklederek bunun tartışmaya açık bir delil olduğunu ifade etmiştir.

2.4. ABDÜLLATÎF EL-KİRMÂNÎ’NİN BURHÂN-I TEMÂNU‘ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ

Burhân-ı temânu‘ konusundaki tartışmalar, bu bölümün ilk iki kısmında zikredildiği üzere; bazı âlimler burhân-ı temânu‘ delilinin varlığını kabul ederken bazı âlimler de bu delilin varlığını reddettikleri şeklindedir. Kirmânî de burhân-ı temânu‘ konusunda Taftâzânî’yi eleştirenler arasında yer almıştır.

Kirmânî, Taftâzânî’nin, “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.*”²¹² âyetinin delilinin iknâî; mülâzemetin de âdî olduğunu iddia etmesini eleştirmektedir. Çünkü ona göre bu sözü söylemek Ehl-i sünnetin yolundan ayrılmayı ve küfre düşmeyi gerektirir. Zira Kirmânî, Nesefî’nin Cübbâî’yi küfürle ithâm etmesini ve onu çok sert bir şekilde eleştirmesini örnek göstererek Taftâzânî’yi bu sözünden dolayı tekfir etmiştir. Ona göre Taftâzânî’nin bu sözü Cübbâî’nin sözüyle benzerlik göstermektedir ve o da Cübbâî gibi eleştirilmelidir. Bu yönüyle Kirmânî’nin Taftâzânî eleştirisi yaparken Nesefî’nin Cübbâî’ye yönelttiği eleştirilerden ilham aldığı söylenebilir.

Fakat Kirmânî Cübbâî’yi bu konuda daha masum bulmuş, Taftâzânî’nin daha hatalı olduğunu ve iddiasında çok ileri gittiğini söylemiştir. Zira ona göre Cübbâî nassı zedelememiş yalnızca aklen yaratıcının tek olmasına herhangi bir delil olmadığını iddia etmiştir. Çünkü Cübbâî, iki veya daha fazla ilâhın olması hayalimize gelse, aklımız buna cevaz verse de sem‘î delillerle yaratıcının tek olduğunun bilineceğini ifade etmiştir. Fakat Taftâzânî âyetin mânasını değiştirerek, âyetin birden fazla ilâhın bulunmasını nefyetmediğini zikretmiştir.²¹³ Bu durum Kirmânî’ye daha özgün bakılmasını sağlamaktadır.

²¹¹ Meydânî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, s. 33.

²¹² Enbiyâ, 21/22.

²¹³ Kirmânî, *Risâletü’t-Tevhîd*, nr. 3556, vr. 33.

Kirmânî, Taftâzânî'nin bu iddialarını eleştirmek için bir risâle kaleme almış ve bu risâleye de *Risâletü't-Tevhîd* adını vermiştir. Bu eseri kaleme almasının nedenini; eğitiminin başlarındaiken *Şerhu'l-Akâid*'de zikri geçen bu konuyu duyması, kalbine de bu sözlerin inkârının doğmasına rağmen bunu kimseye açıklayamaması, daha sonra ilim sahibi olduğunu düşündüğü kişilere bu konuda sorular sormasına rağmen herhangi bir cevap alamaması, *Şerhu'l-Akâid*'in doğuda ve batıda yayılmasını zehrin bedende yayılması gibi görmesi, her yeri dolaşıp bu konuda konuşan kimseyi bulamaması, artık bu konunun ortaya çıkmasının farkında olan bir tek kendisinin olduğunu görmesi ve Taftâzânî'nin yanlışlığını ortaya koymanın gerekliliği olarak açıklamaktadır. Bu noktada kendisine özel bir misyon yüklediği anlaşılmaktadır.

Bu yanlışlığın ortaya çıkarılmasının gerekliliğini “*Allah size emanetleri mutlaka ehline vermenizi emreder.*”²¹⁴ âyetiyle temellendirmiş, bunun tüm Müslümanlara farz olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu konuda susmak haramdır. Çünkü hakkı söylemeyip susan dilsiz şeytandır. Kirmânî insanların çoğunun kelâmi konuları kavrayamadıkları için cahil önderlere uyduklarını ve bu yüzden onların yanlışlarına inandıklarını zikretmektedir. O, hakikatin ortaya çıkması gerektiğini, hakikat ortaya çıktıktan sonra da inananın hakikatten sonra; inkâr edenin de aynı şekilde hakikat belli olduktan sonra inkâr etmesi gerektiğini zikretmiştir.²¹⁵

Kirmânî'nin eserinde izlediği yol önce Taftâzânî'nin sözlerini zikredip daha sonra bu sözlerin yanlışlığını ortaya çıkarmak şeklindedir. Kirmânî iddialarını desteklemek için âyetlerden istifade etmiştir. Aynı zamanda şeyhimiz ve arkadaşımız olarak zikrettiği âlimlerin görüşlerine de çokça yer vermiştir.²¹⁶

Kirmânî bu eleştiriye ilk olarak, Taftâzânî'nin “birden fazla ilâhın bulunması bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması nedeniyle gökyüzünün ve yeryüzünün fesâdını gerektirmez” sözünün nasslara muhâlif olduğunu söyleyerek başlamış ve bu iddiasını birçok âyetle desteklemiştir. Daha sonra aklın delil olmasını ve temânu‘u iradede ele alarak incelemiştir.²¹⁷

²¹⁴ Nisâ, 4/58.

²¹⁵ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, nr. 3556, vr. 33.

²¹⁶ Kirmânî, *a.g.e.*, nr. 3556, vr. 32.

²¹⁷ Kirmânî, *a.g.e.*, nr. 3556, vr. 33.

Kirmânî Taftâzânî'nin “birden fazla ilâhın bulunması bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması nedeniyle gökyüzünün ve yeryüzünün fesâdını gerektirmez” sözüyle; aklın Allah'ın tek olduğunun bilinmesinin sebeplerinden biri olduğunu inkâr ettiğini iddia etmiştir. Bu iddiasını da birden fazla ilâhın bulunmasını ittifak etmelerinin câiz olmasıyla delillendirdiğini belirtmiştir. Fakat bu, Kirmânî'ye göre hak ve bâtilı ayıran Kur'an'ın kesin nasslarına ve aynı şekilde, Müslümanların “ilâhiyyât konularını bilmede aklın kendisine uyulan, şer‘in de onu destekleyen” olduğu üzerine icmâ etmelerine muhâliftir.²¹⁸

Kirmânî, bu sözün nasslara muhâlif olmasının delillerinden biri olarak, “*Her kim Allah ile birlikte başka bir ilâha taparsa -ki bu hususta hiçbir kanıtı olamaz- muhakkak surette o kişinin hesabı rabbinin katında görülecektir. Şu bir gerçektir ki inkârcılar iflah olmayacak!*”²¹⁹ âyetini zikretmiştir. Ayrıca Necmüddîn en-Nesefî (ö. 537/1142)'nin tefsirinde bu âyetin yorumunu zikrederek Taftâzânî'nin bu görüşünün Nesefî'nin yorumlarına göre kat'i ve yakînî olarak bâtil olduğunu ifade etmiştir. Çünkü akıllı kimse için bu konuda kuşku veya şüphe kalmadığını, Allah Teâlâ'nın kendisinden başka bir ilâhın varlığını aklen ve naklen nefyettiğini vurgulamaktadır. Ona göre, Taftâzânî “Allah'tan başka ilâhlar olabilir” derse bu âyetin zikrettiği kişilerden olur ve iflâh olmayacağını doğrular. Zira Kirmânî'ye göre, “*Herhangi bir kanıtı yoktur.*”²²⁰ âyeti ile “ittifak etmeleri câizdir” sözü arasında ciddi fark vardır.²²¹

Kirmânî, Kur'an'dan okuduğu ve anladığı kadarıyla Taftâzânî'nin bu sözünü söylemek suretiyle savunan kişinin; talebelerine bunu ders olarak anlatırken istemeden de olsa aktaran hocanın ve bu sözü duyup itiraz etmeyen öğrencilerin tamamının küfre düşmüş olduğunu iddia etmektedir. Çünkü akıl baliğ olmuş bir kimsenin, özellikle İslâm beldesinde yaşıyor iken Allah'ın tek olduğunu bilmemesinin özrünün olmayacağını söylemiştir.²²²

²¹⁸ Kirmânî, **Risâletü't-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 33-34.

²¹⁹ Mü'minûn, 23/117.

²²⁰ Mü'minûn, 23/117.

²²¹ Kirmânî, **Risâletü't-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 34.

²²² Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 34; Herhangi bir tebliğe muhatap olmamış kimselere “fetret ehli” denmektedir. Bu kimselerin âhiretteki durumları hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunların, Allah'ın varlığını ve birliğini bilmelerinin yanında aklın yardımıyla iyi şeyleri yapmaları ve kötü şeylerden kaçınmaları suretiyle cennete gidebileceklerini söyleyenler olduğu gibi; herhangi bir dînî yükümlülükleri olmamakla birlikte cennete gideceklerini, durumlarının âhirette yapılacak

Daha sonra Kirmânî, Taftâzânî'nin bu görüşünün *Tebşıra*'da reddedildiğini ifade etmiş ve Nesefî'nin Cübbâî'yi daha önce zikri geçtiği şekilde eleştirdiğini aktarmıştır. Zira Nesefî Cübbâî'yi sert bir şekilde eleştirmiş, onu inançsız olmakla suçlamış ve Cübbâî gibi söyleyen kimsenin öldürülmesi icap ettiğini, bu şekilde de Müslümanların zayıflarına verdiği şüphelerin engellenmesi gerektiğini ileri sürmüştür.²²³

Kirmânî, bazı akâid kitaplarında “Allah’ı nasıl bildin?” dendiğinde, “Allah’ın bana tarif ettiği şekilde akılla bildim” cevabının verilmesi gerektiğini zikredildiğini ifade etmiştir. Kirmânî bu durumda iki şeye ihtiyaç duyulacağını söylemiştir. Bunların ilkinin yaratıcının bilinmesinde aklın kendisine uyulan, naklin de onu destekleyen olmasının icmâ ile sâbitliği; ikincisinin ise akıl ile nasıl delil getirileceğinin bilinmesinin gerekliliği olduğunu söylemiştir.²²⁴

Kirmânî ilk olarak aklın kendisine uyulan ve naklin de bunu destekleyen olduğunu, Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (ö. 534/1139), Mâtürîdî ve Nesefî gibi âlimlerin bu konudaki sözlerini aktardıktan sonra açıklamıştır. Kirmânî, Allah’ın ve şeriatının bilinmesinin Ebü'l-Kâsım es-Saffâr’a sorulduğunu; onun da Allah’ın bilinmesi konusunda aklın tek başına kendisine uyulan, şeriatın onu destekleyen; şeriatın bilinmesi konusunda ise şeriatın tek başına kendisine uyulan, aklın da onu destekleyen olduğunu söylediğini aktarmıştır.²²⁵

Kirmânî, Mâtürîdî'nin şeriatın bilinmesinin yolu olarak aklı, dinin bilinmesinin yolu olarak da nakli gördüğünü zikretmiştir. Mâtürîdîlerin de aklın hüccet olmasının delili olarak “Çünkü kulak, göz ve gönül bunların hepsi ondan sorumludur.”²²⁶ âyetini zikrettiklerini söylemiştir. Zira onlara göre kulak duyulabilenlere, göz görülebilenlere, gönül de düşünülebilenlere mahsustur. Bununla birlikte kulak ve göz akıldan müstağnî değildir. Çünkü kulak hem hakkı hem bâtılı

bir imtihandan sonra belli olacağını, cennet veya cehenneme gitmeyip yok olacaklarını iddia edenlerde bulunmaktadır. Bkz. Yurdagür, Metin, “FETRET”, *DİA*, C. XII, s. 475-476.

²²³ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, nr. 3556, vr. 35; Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, s. 234.

²²⁴ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, nr. 3556, vr. 35-36.

²²⁵ Kirmânî, *a.g.e.*, nr. 3556, vr. 36.

²²⁶ Kirmânî, *a.g.e.*, nr. 3556, vr. 36.

duyar; göz de hem hakkı hem de bâtilı görür. Fakat hakk ile bâtilı sadece akıl ile ayırt edebilir. Akıl da akla konu olan şeyleri nakle ihtiyaç duymadan idrak edebilir.²²⁷

Kirmânî akıl ile ilgili; aklın, yetkinliğin ispatı olması nedeniyle itibar gördüğünden, nimetlerin en büyüğü olduğundan, insanın onunla diğer canlılardan ayrıldığından, insanın Rabbini akılla tanıdığından ve böylece dünya ve ahiret saadetine eriştiğinden bahsedildiğini aktarmıştır. Fakat aklın tek başına Allah'ı idrak etmede yeterli olmadığı da zikredilmiştir. Aynı şekilde akılla alakalı Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'den, yaratıcısından gâfil olmaya kimsenin mazeretinin olmadığını, çünkü yer ve göğün yaratılmasını herkesin gördüğünü, hiçbir peygamber gönderilmese bile mahlûkatın yaratıcısını bilmesi gerektiğini nakletmiştir.²²⁸

Kirmânî, vahdâniyetin bilinmesinin akılla ilişkisi olsa da akılda aynı şekilde vahdâniyyetin isbatının bulunduğunu söylemiştir. Nitekim Saffâr'ın sem'in aklın delil olması gibi delil olduğunu, imânın bazen akıl bazen de sem' deliliyle vâcib olduğunu söylediğini, bunu da aynı menzile giden farklı yollar olarak gördüğünü ifade etmiştir. *Tefsîr*'de ise peygamberimizin getirdiği din ve dünya işlerini içeren kuralların iki kısmından oluştuğunu; ilkinin, aklen düşünme ve akletme yoluyla vâkıf olmanın mümkün olduğu şeyler olarak zikredildiğini aktarmıştır. Âlemin hudûsu, yaratıcının var ve tek olması, tam sıfatlarla mevsuf olması bunlardandır. İkincisi ise aklen vâkıf olmanın mümkün olmadığı şeylerdir. İbâdetlerin keyfiyeti, câiz olmasının şartları, edâsının vakitleri gibi meseleler bunlardandır.²²⁹

Kirmânî bunun aklın hükümlerinin üç kısma ayrılmasından dolayı olduğunu söylemiştir. Bunları da vâcib, mümteni' ve mutavassıt olarak nitelendirmiştir. Ona göre akıl, vâcib olarak hükmettiği zaman; âlemin tek, vâcibu'l-vücûd ve teklik ve kemâl sıfatlarla muttasıf bir yaratıcısının olduğuna; mümteni' olarak hükmettiği vakit âlemin yaratıcısının ortağının olmadığına hükmeder. Fakat mutavassıtta durulur ve olumlu veya olumsuz herhangi bir hüküm verilmez. Bu konuda hiçbir şey vâcib de haram da kılınmaz. Namazın keyfiyeti, zekâtların miktarı, içki içmek vb. hükümler bu kısımdadır. Fakat Kirmânî akıllı bir kimsenin, bu gibi durumlarda eğer iyi bir sonla

²²⁷ Kirmânî, *Risâletü't-Tevhîd*, nr. 3556, vr. 36.

²²⁸ Kirmânî, *a.g.e.*, nr. 3556, vr. 36.

²²⁹ Kirmânî, *a.g.e.*, nr. 3556, vr. 36.

karşılaşacağını bilirse onu kabul edeceğini, eğer kötü bir sonla karşılaşacağını bilirse ondan yüz çevireceğini belirtir. Tüm bu zikrettiklerinden metbûiyyet ve müekkidiyyenin ne olduğunun anlaşıldığını söylemektedir.²³⁰

Kirmânî, zikrettiği imamlar arasında Eş‘arî hariç akılla âlemin hudûsu, yaratıcının isbatı ve birliğinin bilinmesi hususunda bir ittifak olduğunu zikretmiştir. Kirmânî Eş‘arî’nin, delili nakil olmadan akla indirgediğini iddia etmiştir. Taftâzânî’nin ise birden fazla ilâhın bulunmasının düzenin bozulmasını gerektirmediğini söyleyerek tüm bu mezkûr imamlara muhâlefet ettiğini söylemiştir. Ona göre eğer Taftâzânî “resul sözünün, âlemin hudûsuna delil olmasının bir anlamı yoktur ki âlemin hudûsu aklın ve naklin ortak bilgisi olsun” sözüyle Eş‘arî gibi düşünüyorsa, o zaman Seneviyye ve diğerlerinden olur.²³¹

Kirmânî aklın kendisine uyulan ve naklin de destekleyen olduğunun anlaşılmasından sonra ikinci olarak akılla istidlâlin nasıl yapılacağı konusuna değinmiştir. Bunun birçok kısım olduğunu, aklî delillerin en meşhurunun da “*Yer ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.*”²³² âyetinden istinbat edilen burhân-ı temânu‘ delili olduğunu zikretmiştir. Ona göre âyet bozulmanın imkânsızlığı için değil, ilâhlığın nefyi için sebep kılınmıştır. O, “*Bunların düzeni bozulurdu.*”²³³ ve “*Mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.*”²³⁴ âyetlerindeki istidlâlin; bu ilâhların hepsinin kudretlerinin gerçekleşmesiyle olacağını söylemiştir. Çünkü her ilâh diğerinden başka bir şey yapmış, kudretleri emirlerinin yüceliği, mülklerinin ve hükümlerlerinin gerektirdiği şeylerde gerçekleşmiş olur. Bazı tefsirlerde “*Bunların düzeni bozulurdu.*”²³⁵ âyetinin temânu‘un varlığı sebebiyle “düzenden çıkardı” olarak; “*Göğün ve yerin Allah’ın buyruğu ile düzen içinde durması da O’nun kanıtlarındandır.*”²³⁶ âyetinin de “kıyâm bekâdır” şeklinde zikredildiğini söylemiştir. Kirmânî bunun anlaşılmasından sonra, Allah Teâlâ’nın ve tekliğinin bilinmesindeki aklî istidlâlin Müslümanların icmâsı ile

²³⁰ Kirmânî, **Risâletü’t-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 36-37.

²³¹ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 37.

²³² Enbiyâ, 21/22.

²³³ Kirmânî, **Risâletü’t-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 37.

²³⁴ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 37.

²³⁵ Enbiyâ, 21/22.

²³⁶ Kirmânî, **Risâletü’t-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 37.

sâbit ve kat'î olduğunu belirtmiştir. Bu icmâdan ayrılanın, Seneviyye ve Mecûsîlik gibi mezhepleri doğrulamak olduğunu, zira onları ikna etmenin yolunun nakle güvenmemelerinden dolayı sadece akıl olduğunu iddia etmiştir.²³⁷

Kirmânî temânü‘u ilk olarak iradede ele almış ve âlemin iki yaratıcısı olsaydı aralarında çekişmenin meydana geleceğinin sâbit olacağını iddia etmiştir. Bunu da birinin veya ikisinin birden hâdis olmalarının delili olarak görmektedir. Çünkü iki ilâhtan biri bir şahısta hayat, diğer ilâh da ölüm yaratmak istese ya ikisinin de murâdı gerçekleşir ya da ikisinin de iradeleri iptal olur. İlk durum muhâldir, ikinci durumda ise ikisinin de âciz oldukları ortaya çıkar. Diğer bir ihtimal de, birisinin murâdının gerçekleşip diğerinin murâdının gerçekleşmemesi demektir ki; bu durumda iradesi gerçekleşmeyen âciz olmuş olur. Kirmânî âciz olanın ilâhlık derecesine erişemeyeceğini, aczin hâdislik emâresi olduğunu, iki ilâhın varlığının isbatı düşünülemezse ilâhın tek olmasının zarûrî olduğunu söylemiştir.²³⁸

Tartışma gereği irade konusunda ittifak etmeleri kabul edildiği zaman, “her iki ilâh da diğerini istediği şeyi yapmaktan men edebilir mi, edemez mi?” şeklinde bir soru soracağını söyleyen Kirmânî; bu sorunun cevabını “güç yetirebilir” olursa, her ikisinin de diğerini engelleyebileceğini; “güç yetiremez” olursa, her ikisinin de âciz olacağını; “biri güç yetirir diğeri yetiremez” olursa, kâdir olan ilâh olur, âciz olan ise ilâh olamaz şeklinde açıklamıştır.²³⁹

Daha sonra “nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması” sözünü ise Kirmânî, ittifak ettikleri farz edilen iki ilâhın, varlığın başlangıcında ya da sonunda bir, iki veya çeşitli zamanlarda ittifak etmelerinin gerekli olduğunun söylenerek karışıklığın ortadan kaldırılabilceğini söylemiştir. Varlığın başlangıcında ittifak etmelerini, tek bir makdûrun, iki kâdirin kudreti altında kalacağı için câiz görmez. Varlığın başlangıcında ittifakı imkânsız olan ilâhların artık başka zamanda ittifak etmelerinin mümkün olmayacağını iddia etmiştir.²⁴⁰

²³⁷ Kirmânî, **Risâletü't-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 37-38.

²³⁸ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 38.

²³⁹ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 38.

²⁴⁰ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 38-39.

Kirmânî, *Mevâkıf*'ta iki kâdir ilâhın varlığı konusunda, kudret altındakilerin nispetinin ikisi için de eşit olduğunun zikredildiğini aktarmıştır. Kudreti gerektiren şey, zâtları; kudret altındakileri gerektiren şey de imkândır. Bu durumda nispet eşit olacağı için muayyen kudret altındakilerin gerçekleşmesi ya ikisiyle lâzım olacak ya da ikisinden biriyle gerçekleşmesi gerekecektir. İlk durumun, daha önce açıklandığı gibi tek bir kudret altındakinin, iki kâdir arasında kalmasının imkânsız olması nedeniyle bâtıllığı; diğerinin de herhangi bir seçme durumu olmadan seçim yapılmasının gerekli olduğu belirtilmiştir.²⁴¹

Temânu'ı ispatlayan âyetlerin çok olduğunu söyleyen Kirmânî, “*O’nunla beraber başka bir tanrı yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.*”²⁴² âyetinin de bunlardan biri olduğunu belirtmiştir. O, Allah ile birlikte başka ilâhlar olması durumunda; her ilâhın kendi yarattıklarına yöneleceğini, bağımsız olup mülkünü diğerinin mülkünden ayıracağını söylemiştir. Bu durumda da hükümdarlar arasında olduğu gibi, aralarında savaş ve galip gelme çabasının olacağını zikretmiştir. Böyle olduğunda ilâhın her şeyin kudretini elinde bulunduramayacağından, lüzumun icmâ ile bâtıl olduğunu, burhânın ise kâim olabilmesi için tüm mümkinâtın tek vâcib olana dayanması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim Allah Teâlâ, “*Her şeyin egemenliği kendi elinde olan Allah bütün eksikliklerden münezzehtir.*”²⁴³ buyurarak buna işarete bulunmuştur.²⁴⁴

Kirmânî, “*Ey insanlar! Allah’ın üzerinizdeki nimetlerini hatırlınızdan çıkarmayın. Allah’tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı? O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse niçin haktan dönüyorsunuz?*”²⁴⁵ âyetinin tefsirinde, “hangi vecihle tevhîdden ayrılıp ona ortak koşuyorsunuz? yani hangi aklî delille bunu yapıyorsunuz ki bunun hiçbir aklî delili yoktur” dediğini, Taftâzânî’nin ise “bu düzen üzere ittifak etmeleri câizdir” dediği için bu tefsirde kastedilen mânaya muhâlif

²⁴¹ Kirmânî, *Risâletü’t-Tevhîd*, nr. 3556, vr. 39.

²⁴² Mü’minûn, 23/91.

²⁴³ Yâsîn, 36/83.

²⁴⁴ Kirmânî, *Risâletü’t-Tevhîd*, nr. 3556, vr. 39.

²⁴⁵ Fâtır, 35/3.

davrandığını iddia etmiştir. Ona göre Allah Taftâzânî'nin bu dediğinden münezzehtir.²⁴⁶

Kirmânî, “*O halde söyler misiniz, Allah’ı bırakıp da taptığınız şu şeyler, Allah bana bir zarar vermek istese, O’nun vereceği zararı önleyebilirler mi? Yahut O bana bir rahmet dilese, onun rahmetini durdurabilirler mi?*”²⁴⁷ âyetini de temânü‘un delili olarak görmektedir. Saffâr’ın “Eğer iki ilâh olsaydı her ikisi de mülkünde ve tasarrufunda eksik kalırdı. Nâkıs olan ilâhlık için uygun olmaz” sözüyle temânü‘ dışında başka bir delil zikrettiğini aktarmıştır.²⁴⁸

“Bu düzen üzere ittifak etmelerinin câiz olması” sözündeki cevazın, Nesefî’nin zikrettiği üzere doğru olmadığını söylemiştir. Nesefî’nin bu konuda tek bir yaratıcının zarûrî olarak vâcib olduğunu belirttiğini, çünkü câizü’l-vücûd olanın varlığının vâcibü’l-vücûd olana bağlı olduğunu; tek olanın, câiz olanların kendisine izafe edildiği için vâcib; ikinci veya üçüncü ilâhların da var olsalar bile cevaz bâbından olacaklarını ve yaratıcının cevaz bâbından olmasının imkânsız olmasından dolayı ilâhın tek olmasından başka bir şeyin düşünölemeyeceğini zikrettiğini söylemiştir.²⁴⁹

Kirmânî “*Allah’tan başka ilâh mı?*”²⁵⁰ âyetinin beş kez tekrarlandığını, yaratıcının tek ve ortaksız olmasının bilinmesinde aklî istidlâle teşvikte bulunulduğunu, her durumda farklı bir istidlâl olduğunu ve bu âyetteki sorunun olumsuzluk mânası; yani Allah’tan başka ilâh yoktur ve O’nun ilâhlık, rabblik ve kudretin mükemmel noktasında tek olduğunun vurguladığını söylemiştir.²⁵¹

Kirmânî’ye göre bu minvalde bilinmesi gerekenlerden biri de “*İki ilâh edinmeyin, O tek olan ilâhtır.*”²⁵² âyetidir. Ona göre ikilik durumu ulûhiyete ve ilâhlığın gerekliliklerinden olan tekliğe ters düşer. Tefsircilere göre Allah Teâlâ zâtında tektir, onun dışındakiler ise zâtında tek değildirler ve onlar için hâkikî bir teklik yoktur. Kirmânî, “Allah Teâlâ zâtında tektir, diğerleri böyle değildir” sözünün beyânının; Sâbûnî (ö. 580/1184)’nin Allah’ın zâtı parçalanma ve bölünme kabul

²⁴⁶ Kirmânî, **Risâletü’t-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 39.

²⁴⁷ Zümer, 39/38.

²⁴⁸ Kirmânî, **Risâletü’t-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 39.

²⁴⁹ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 39-40.

²⁵⁰ Neml, 27/60, 61, 62, 63, 64.

²⁵¹ Kirmânî, **Risâletü’t-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 40.

²⁵² Nahl, 16/51.

etmez. Onun bir benzerinin olması düşünülemez. Onun bir benzeri olduğu düşünülürse benzerinin kendisine eklemelenmesinin takdir edilmesiyle iki olur. Tekliği gerektiren zâtının varlığıyla birlikte, başkası kendisine eklendiğinde tek olarak kalmaz. O Allah'ın adet yönünden tek olmadığının söylenmesi mânâsındadır. Onun dışındakiler ise zâtıyla tek değil aksine bir cinse ya da bir çeşide eklenmeleriyle tektirler. Örneğin adamın biri dendiğinde o, zâtından dolayı değil diğer tüm şahıslara nispetle tektir denilmiş olur. Çünkü zâtı yüz, el, mide, ayak gibi cüzlere ve kısımlara ayrılır şeklindeki sözünün olduğunu ifade etmiştir.²⁵³

Kirmânî, imkânları ölçüsünde Hanefî ve Eş'arî itikad kitaplarını, tefsir kitaplarını ve diğer kitapları okuduğunu fakat yalnızca âlemin yaratıcısının tekliğinin aklî ve naklî delillerle, âyetlerle ortaya konduğunu gördüğünü zikretmiştir. Eserinde de bunu ortaya koymaya çalıştığını belirten Kirmânî, âlemin hudûsunu, yaratıcının isbatını, tekliğini ve tam sıfatlarını açıkladığını ifade etmiştir.²⁵⁴

Kirmânî, Taftâzânî'nin talebelerinden birinin, Taftâzânî'nin Allah Teala'nın *"Yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu."*²⁵⁵ âyetinin delâletini inkâr ettiğini ancak başka bir delille ise tevhîdi ispatladığını; bundan dolayı bu inkârın ona zarar vermeyeceğini söylemesinin kendisine ulaştığını zikretmiştir. Bu söze cevaben, zaten Allah'ın vahdâniyyetine istidlâl olarak delâlet eden isbatların sayılamayacak kadar çok olduğunu, "sadece birden fazla ilâhın bulunması, bu düzen üzere ittifak etmelerinin câiz olmasından dolayı fesâdı gerektirmez" diyen kimsenin, *"Her kim Allah ile birlikte başka bir ilâha taparsa -ki bu hususta hiçbir kanıtı olamaz."*²⁵⁶; *"Yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu."*²⁵⁷ ve *"Allah'tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı?...Öyleyse niçin haktan dönüyorsunuz?"*²⁵⁸ âyetlerini inkâr ettiğini iddia etmiştir.²⁵⁹

Kirmânî bu konuda bazı kitaplarda, Kur'an'dan bir harf ya da bir âyet inkâr edenin; Kur'an'ın bir hükmünü, haberi ya da isbatı açıkça belli olan bir şeyi

²⁵³ Kirmânî, **Risâletü't-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 40.

²⁵⁴ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 40-41.

²⁵⁵ Enbiyâ, 21/22.

²⁵⁶ Mü'minûn, 23/117.

²⁵⁷ Enbiyâ, 21/22.

²⁵⁸ Fâtır, 35/3.

²⁵⁹ Kirmânî, **Risâletü't-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 45.

yalanlayan; Kur'an'ın nefyettiğini ispatlayan, ispatladığını nefyeden ve onda şüpheye düşen kimsenin icmâ ile kafir olacağının zikredildiğini aktarmıştır. “Allah’ı ve peygamberlerini inkâr edenler, Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyenler, “Bir kısmına inanırız ama bir kısmına inanmayız” diyenler ve bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu! İşte gerçek kafirler bunlardır.”²⁶⁰ âyetinin de tek bir şeyi inkârın, tamamını inkâr olmasına delâlet ettiğini ifade etmiştir.²⁶¹

Kirmânî, Taftâzânî’nin “başka bir delil ile” tevhîdi ispatlamasının ya aklen ya da naklen olması gerektiğini, naklen ise zaten buna delâlet eden âyetlerin bulunduğunu ve bu konuda ittifak edildiğini; eğer aklen ise böyle dedikten sonra “bu düzen üzere ittifak etmelerinin câiz olması” sözünün söylenmesinin doğru olmayacağını iddia etmiştir. Çünkü böyle diyerek önce âlemin yaratıcısının tek olmasını inkâr etmiş, daha sonra da vahdâniyeti isbat etmiş olur. Eğer böyle yaparsa önceki sözünü iptal etmiş demektir. Kirmânî’ye göre önceki sözünü iptal etmesi gerekir ki batıl mezhebini terk etsin; eğer iptal etmezse kendisiyle çeliştiği anlamına gelir.²⁶²

Kirmânî, Ebû Hanîfe’nin bir insanın tevhîd konusunda bir sorusu olduğunda bir âlim bulup sorana kadar, o cevabın o esnada Allah katında nasılsa o şekilde inanması gerektiği; sorusuna cevap bulmada ağır davranmaya hakkının olmadığını, geri durursa kâfir olacağını söylediğini zikretmiştir. Kirmânî, Taftâzânî’nin birçok talebesinin, onun sözlerinin reddi kabilinden sarf edilen delilleri, hüccetleri ve kanıtları kibir ve inatla inkâr ettiklerini belirtmiştir. O, bazı büyük âlimlerin, küfür kelimesi söyleyen birisinin küfrünün, çevresindeki kişiler tarafından sırf insanlar o kişinin küfre düştüğünü söylemesinler diye örtülmesi ve bâtil bir şekilde te’vil edilmesi durumunda bunu yapanın da küfre düşeceğini söylediklerini aktarmıştır. Kirmânî buradan hareketle, Taftâzânî’nin talebeleri tarafından savunulmasını, bu minvalde değerlendirmektedir.²⁶³

Allah Teâlâ’nın birliğinin delillerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu söyleyen Kirmânî, “O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.”²⁶⁴ ve “Artık siz

²⁶⁰ Nisâ, 4/150-151.

²⁶¹ Kirmânî, **Risâletü’t-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 45.

²⁶² Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 45.

²⁶³ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 46.

²⁶⁴ İsrâ, 17/44.

de bile bile O'na eş ve ortaklar koşmayın."²⁶⁵ âyetlerinin buna işaret ettiğini ifade etmiştir. Bu âyetlerin tefsirinde ilim sahibi âlim ile cahilin mükellefiyet konusunda eşit olduğunun zikredildiğini aktarmıştır. O âyetten anlaşılanın; ilim, nazar ve isabetli görüş ehlinden olmanıza rağmen, en az düşünmeyle bile aklın sizi mümkünâtının zâtıyla vâcib olma konusunda tek olan, mahlûkata benzemekten yüce olan yaratıcının isbatına götüreceği bu delilleri inkârın; artık ilim elde ettikten ve deliller ortaya çıktıktan sonra kibirle inkâr etmek olduğunu söylemiştir. Ona göre yaratıcının tek ve kudretinin tam olmasına delâlet eden birçok âyetin bulunmasından dolayı; bundan sonra vahdâniyyeti inkâr etmek, deliller açık olduktan sonra inkâr etmektir.²⁶⁶

Kirmânî tüm bu söylediklerinden sonra risâlesinin maksadının hâsıl olduğunu söylemiştir. Mısır'a gittiğinde Alâeddîn el-Buhârî ile tartıştığını, ona galip gelip zor bir duruma düşürdüğünü, sonrasında Mısır halkının, "Kirmânî Allah'ın tekliği aklen ve naklen sâbittir; Alâeddîn el-Buhârî'nin ise Taftâzânî'nin dediği gibi naklen tektir fakat aklen değildir diyor" şeklindeki görüşleri sonrası Alâeddîn el-Buhârî'nin Mısır'ı terk etmek zorunda kaldığını söylemiştir. Ona göre böylece zalim kavmin kökü kesilmiştir.²⁶⁷

Sonuç olarak Kirmânî'nin burhân-ı temânü' delilini kabul ettiğini, buna işaret eden birçok âyetin bulunduğunu, pek çok âlimin görüşünün böyle olduğunu; bu görüşü kabul etmeyip itiraz edenlerin Ehl-i sünnetin yolundan ayrıldığını; hatta Allah'ın tek olduğunu ispatladığını düşündüğü bu delili inkâr edenlerin; bu konudaki âyetleri inkâr etmiş sayıldıkları için küfre düşeceklerini iddia edip bu iddiasını ispatlamaya çalıştığı söylenebilir. O Taftâzânî ve onun gibi düşünenlerin, sözlerinin avamın imânını zedeleyeceğinden dolayı engellenmesi ve insanları yoldan çıkarmalarının önüne geçilmesi gerektiğini savunmuştur. Taftâzânî'yi bu yüzden eleştirmiş, öğrencisi Alâeddîn el-Buhârî ile de tartışıp ona galip geldiğini söyleyerek bu yanlış görüşün kökünü kazıdığını iddia etmiştir.

²⁶⁵ Bakara, 2/22.

²⁶⁶ Kirmânî, **Risâletü't-Tevhîd**, nr. 3556, vr. 46.

²⁶⁷ Kirmânî, **a.g.e.**, nr. 3556, vr. 47.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDÜLLATÎF EL-KİRMÂNÎ'NİN “RİSÂLETÜ’T-TEVHÎD” İSİMLİ ESERİ

3.1. METİN

رسالة التوحيد

بسم الله الرحمن الرحيم. رب يسر.

الحمد لله الذي تفرد ذاته بالأحادية عقلا ونقلا. ودلت شريعته على الربوبية نقلا وعقلا. وعجزت عن كنه شأنه ألسنة العقول والأللاب. وقصرت عن حصر نعمائه أنامل أوهام الحساب ونور للإرشاد مواكب كواكب الأجرام السماوية. وسخر للعباد مناكب مراكب الأنعام الأرضية. فيا واجب الوجود ويا من هو موصوف بالكرم والوجود. صل على من اصطفت من زمرة المرسلين الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين، محمد المبعوث إلى الأسود والأحمر ناهب اللواء وصاحب الخوض الكوثر. وعلى أله وأصحابه الذين لمع بإعانتهم نور اليقين وأشرق بمجاهدتهم وجه الدين، ما نجم طلع في الروضة الغنا وطلع نجم في القبة الخضراء.

أما بعد. فيقول العبد الضعيف الفقير إلى الله الغني عبد اللطيف بن محمد بن أبي الفتح الكرمانى ثم الخرساني أصلح الله شأنه وصانه عما شأنه^{٢٦٨}: قد وقع في شرح العقائد للتفتازاني بعض مسائل ليس على فتح اعتقاد أهل السنة والجماعة منها مسألة التصديق. فإنه ادعى أن التصديق الشرعي والتصديق المنطقي كلاهما واحد. وإني بحمد الله تعالى بينت فساد كلامه لمن أنصف ولم يعاند في رسالة على حدة. والآن أبين فساد ما قال في قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٢٦٩} إنها حجة إقناعية على ما سيجيء إن شاء الله تعالى. وسمت

^{٢٦٨} ب "أقال الله عثرته".

^{٢٦٩} الأنبياء، ٢١/٢٢.

هذه الرسالة "رسالة التوحيد" لرد قول من قال: "تعدد الآلهة لا يستلزم فساد السماوات والأرض"^{٢٧٠} ونحن نذكر أولاً كلامهم ثم نبين فساده.

ذكر في شرح العقائد "واعلم أن قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٢٧١} حجة إقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات. فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^{٢٧٢} وإلا فإن أريد الفساد بالفعل، أي؛ خروجهما عن هذا النظام المشاهد، فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام. "هذا كلامه.

وقد صدر منه هذا القول بعد أن اشتغل بتحصيل العلوم والنظر في آيات القرآن والكتب الكلامية. إلا نرى أنه أول قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٢٧٣} بالحجة الإقناعية ورتب عليه جواز الاتفاق للتعدد. فحاصل كلامه أنه أنكر التوحيد عقلا ونقلا. أما العقل فلأنه زعم جواز تعدد الآلهة لجواز الاتفاق. وأما النقل فلأنه زعم أن قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٢٧٤} حجة إقناعية، والحجة الإقناعية لا يحصل بها العلم. فرجع إلى عقله الفاسد وجوز التعدد والاتفاق. والله العاصم.

والفرق بين قوله وقول أبي هاشم: أن أبا هاشم لم يطعن في نص إلا أنه زعم أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع. وقال: "وإنما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع ولو خيلنا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر." وهو اتفق معه في العقل وفسق عن موجبات النصوص القاطعة كما سيجي.

قال العبد المؤلف: هذا كلام صدر عن هفوة لا طائل تحته، ذهب إليه بعض المعتزلة كأبي هاشم ومن تابعه. وفي أوائل تحصيلي كنت اسمع من الناس هذه المقالة وكان يقع في قلبي إنكاره ولم أقدر على بيانه. ولقد مضى

^{٢٧٠} ب "الفساد".

^{٢٧١} الأنبياء، ٢١/٢٢.

^{٢٧٢} المؤمنون، ٢٣/٩١.

^{٢٧٣} الأنبياء، ٢١/٢٢.

^{٢٧٤} الأنبياء، ٢١/٢٢.

مدة رأيت كثيرا من الذين يدعون العلم، إذا ألقى عليهم هذه المسألة يتوقفون فيه ويسكتون. ثم إن شرح العقائد شاع في الشرق والغرب وشاعت المسألة في البلدان شيوع السم في الأبدان. وإني جيت إقليمين ولم أجد أحدا تكلم في هذه المسألة. فظننت أني تفردت بإدراك تطالبها، فرأيت من الواجب بيان فسادها.

وقد قال الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^{٢٧٥}. ذكر في بعض التفاسير: "وهو عام في حقوق الله تعالى وحقوق الناس في المعاملات وفي حق النبي صلى الله عليه وسلم في تبليغ الوحي، وفي حق الصحابة والتابعين وعلماء الدين وعامة المسلمين في تبليغ ما عندهم من العلم والدين إلى سائر المؤمنين." إلى هنا كلام أهل التفسير.

فرأيت السكوت في هذا الباب حراما، والساكت عن الحق شيطان أخرس. وأيضا أكثر الناس لا يقدرّون على الاستدلال في المسائل الكلامية كما هو حقه، ولم يميزوا بين عالم وجاهل. فاعتذروا رؤساء جهالا وصدقوهم بما قالوا أو تقولوا. فبينت فساد كلامه ليتأمل الناس فيه، وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة. وقد قال الله تعالى ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^{٢٧٦}.

فالآن نشوع في بيانه ومن الله التوفيق. فنقول قوله "تعدد الآلهة لا يستلزم فساد السماوات والأرض لجواز الاتفاق على هذا النظام" يدل على أنه أنكر أن يكون العقل سببا لمعرفة وحدانية الله تعالى، حيث استدل بجواز الاتفاق على التعدد. وهو ظاهر من كلامه بلا شك ولا شبهة. فنقول: هذا مخالف لنصوص القرآن الفرقان بين الحق والباطل من الآيات القاطعة. وأيضا مخالف لإجماع المسلمين حيث اجمعوا: "أن معرفة الإلهيات العقل فيها متبوع والشرع مؤكد له" لما سيجيء إن شاء الله تعالى.

٢٧٥ النساء، ٥٨/٤.

٢٧٦ الكهف، ٢٩/١٨.

أما مخالفته النصوص منها قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرِينَ﴾^{٢٧٧}. ذكر الإمام نجم الدين عمر النسفي رحمه الله تعالى في تفسيره: "لا برهان له، لا حجة له عليه، لأن البرهان عقلي أو نقلي. وليس في واحد منهما ما يجوز أن يكون معه إله آخر. وهذا وإن كان مذكورا في بعض الصفة فليس لتمييز من يدعي ذلك بلا برهان ممن يدعي ذلك ببرهان. بل هو صفة تحقيق لا صفة تمييز. كما في قوله تعالى ﴿يَحْكُمُ بِمَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾^{٢٧٨} وقوله تعالى ﴿فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾^{٢٧٩} هو جزاء هذا الشرط، اي؛ علم الله ذلك منه وأعد له جزاءه. ثم لا يفلح أبدا إنه لا يفلح الكافرون. ذكر عدم فلاح الكافرين في آخر السورة ووعد الفلاح للمؤمنين المطيعين في أول السورة. وقيل هذا في حالة الإكراه. ومن يدع اي؛ يتكل به لا برهان له به اي؛ لا حجة له في هذا التكلم وهو أن يكون مختارا. فإذا كان مكرها فله حجة. لأن الله تعالى استثنى حالة الإكراه بقوله ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^{٢٨٠} والمذكور في الآية هو الدعوة، وذلك قول باللسان. وذلك مع الإكراه لا يكون كفرا. ولو كان مكان كلمة الدعوة ما يدل على الاعتقاد، لم يمكن الحمل على هذا التأويل. "إلى هنا تفسير الإمام المذكور بلا تغيير ولا تبديل.

فعلمت أن ما ذهب إليه التفنازي باطل بناء على ما ذكر الإمام نجم الدين قطعا وبقينا. بحيث لم يبق لعقل شك ولا شبهة. وهذا أنه زعم بادعائه الفاسد أن في العقل جواز تعدد الآلهة واستدل بقوله "لجواز الاتفاق على هذا النظام". والله سبحانه وتعالى نفى أن يكون في العقل والنقل حجة على وجود إله آخر غيره سبحانه. فمن كان هذا قوله دخل تحت هذه الآية الكريمة. وصدق فيه أنه لا يفلح، لأن بين قوله تعالى ﴿لَا بُرْهَانَ لَهُ﴾^{٢٨١} وبين قوله "لجواز الاتفاق على هذا النظام" منافاة جدا. والله العاصم.

^{٢٧٧} المؤمنون، ١١٧/٢٣.

^{٢٧٨} المائدة، ٤٤/٥.

^{٢٧٩} المؤمنون، ١١٧/٢٣.

^{٢٨٠} النحل، ١٠٦/١٦.

^{٢٨١} المؤمنون، ١١٧/٢٣.

قال العبد: بما تلوت من القرآن الفرقان بين الحق والباطل. عرفت أن من تكلم كما قال التفتازاني: "تعدد الآلهة لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام" أو حبس للدرس لتعليم المتعلمين وتكلم بهذا طائعا وقبل المتعلمون منه كفروا جميعا. لأن الجاهل بوحداية الصانع جل جلاله ليس بمعذور. إن أدرك مدة التَّحْرِيرِ بأن غفل نقطة من الأسطار أو شاهق جبل لا سيما من نشأ في دار الإسلام. واشتغل بتحصيل العلوم وادعى أنه شيخ الإسلام. نعوذ بالله من الكفر والكفران ومن النسيان والذلة والهوان والحرب والخسران. ونسأله العفو وعلو الرتبة في الجنان والخور والقصور والولدان والغلمان.

فصل. ثم نقول: أن قوله: "واعلم أن قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٢٨٢} حجة إقناعية" إلى آخره مردود بما قال الشيخ أبو المعين النسفي في التبصرة: "وهذا أنه لما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة إلى أبي هاشم ورأى تعذر إثبات الوحداية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك. فزعم أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع. وإنما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع ولو خيلنا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر. واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع التي هي أشهد دلالات التوحيد."

ثم أن الإمام أبا المعين النسفي صاحب التبصرة رحمه الله جعل يرد قوله وقال: "لعل مراد هذا الملحد إبطال الوحداية وإفساد القول بالرسالة ورفع الشرائع بأصلها وهدم قواعد الدين عن أصلها." ثم إنه رحمه الله أَطْنَبَ الكلام في الرد. وحاصل كلامه ما اتلوا عليك. فقال: "كيف يقال هذا وقد كان المقصود الكلي من الرسالة التوحيد. وهو لا يثبت الا بالدليل. والله تعالى علم الدليل رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله إلها آخر. وأمره بأن يحاجهم بالدليل العقلي الذي استفيد في قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٢٨٣} ثم كرر وقال: "﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾^{٢٨٤} مع أن المشركين أصروا على الشرك وبالغوا فيه وأنكروا

^{٢٨٢} الأنبياء، ٢١/٢٢.

^{٢٨٣} الأنبياء، ٢١/٢٢.

^{٢٨٤} الأنبياء، ٢١/٢٤.

التوحيد كل الإنكار. وبعد ما بكتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ما قالوا كما أخبر الله تعالى عنهم. حيث قال: ﴿وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ وَانْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا خِتِلَاقٌ ءَأُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا﴾^{٢٨٥} تأمل في الآية. فلو كانت الحجة إقناعية والملازمة عادية والاختلاف فيها غير متصور. لكان الله تعالى معلما رسوله أن يحاج المشركين بما لا يصلح دليلا حقيقة. ولكن معلما إياه محاجة الكفرة بالدليل العقلي مع أنه لا دلالة في العقل على ذلك. وحينئذ لزم الإفهام من الخصم. والله العاصم.

ثم قال الإمام المذكور أبو المعين النسفي رحمه الله تعالى: "فصار من نسب الله تعالى إلى شيء من ذلك كان ممن لا يخفى كفره على أحد. ولوجب على أقرب الناس إليه إبانة رأسه عن جسده وقطع ما دسوه على^{٢٨٦} ضعفاء المسلمين." هذا كلامه.

فصل. ذكر في بعض المعتقدات: "فإن قيل لك بما عرفت الله فقل عرفت بالعقل بتعريف الله تعالى إياي." فقلت فحينئذ تحتاج إلى أمرين:

الأمر الأول: أن نبين إن معرفة وحدانية الصانع جل جلاله العقل فيها متبوع والنقل مؤكد بالإجماع.

والأمر الثاني: أن نبين كيفية الاستدلال بالعقل. فنضع باين:

الباب الأول

"في متبوعية العقل"

^{٢٨٥} ص، ٣٨/٤-.

^{٢٨٦} ب زيادة "شيء عن".

سئل أبو القاسم الصفار رحمه الله عن معرفة الله تعالى وعن معرفة الشرائع. فقال: "في معرفة الله تعالى وحدها العقل متبوع والشرع مؤكد له. وفي معرفة الشرائع: وحدها الشرع متبوع والعقل مؤكد له."

وقال أبو منصور الماتريدي رحمه الله: "أن سبيل الشرع السمع. وإما الدين فإن سبيله العقل. وقالوا: إن دلالة كون العقل حجة قوله تعالى ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^{٢٨٧} فالسمع مختص بالمسموعات والبصر بالمبصرات والفؤاد بالمعقولات. من أن السمع والبصر لا يستغنيان عن العقل. لأن السمع يسمع الحق والباطل والبصر يبصر الحق والباطل ولا يمكن التمييز بينهما إلا بالعقل. والعقل يستبد في إدراك المعقولات بدون النقل."

وذكر أصحابنا في أصول الفقه: "إن العقل يعتبر لإثبات الأهلية وهو من أعز النعم. لأنه يمتاز به الإنسان من غيره من الحيوان. وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدنيا والعقبى. ولهذا قال النبي عليه الصلاة والسلام: ((ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل)). ولا كفاية بالعقل نفسه بحال يدرك إعانة الله تعالى وتوفيقه. لأنه عاجز بنفسه." وذكر أصحابنا في أصول الدين: "قال أبو حنيفة رضي الله عنه: "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه. لما يرى من خلق السماوات والأرض. ولو لم يُبعث رسول لوجب على الخلق معرفته."

قال المؤلف: اعلم أن معرفة الوجدانية وإن كانت في الأصل مرتبطة بالعقل إلا أن في العقل أيضا إثباتها كما ذكر أبو القاسم الصفار رحمه الله في بعض النسخ: "إن السمع دليل كما أن العقل دليل. والإيمان تارة يجب بدليل العقل وتارة يجب بدليل السمع. وهذا كالطرق المختلفة المتقاربة إلى المنزل." كذلك فيما تحس بصده.

وفي التبصرة: "ما ورد به الرسل صلوات الله عليهم في الشرائع المتضمنة للمصالح العاجلة والآجلة فهو على نوعين:

أحدهما: ما في العقول إمكان الوقوف عليه والوصول إليه بالتأمل والعقل. كمعرفة حدوث العالم وثبوت الصانع ووحداية واتصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن سمات النقض وشوب الشوائب وغير ذلك.

والآخر: ما ليس في العقول إمكان الوقوف عليه ككيفية العبادات وشرائط جوازها وأوقات أدائها وتقدير الحدود والكفارات.“ انتهى كلامه.

قال المؤلف: وهذا لأن قضية العقول منقسمة إلى ثلاثة أقسام: واجب وممتنع ومتوسط. فالعقل وإن كان يحكم في الواجب بأن يحكم بأن للعالم صنعا واجب الوجود موصوفا بالأحادية وصفات الكمال. ويحكم في الممتنع بأن شريك الباري ممتنع. لكن يتوقف في المتوسط فلا يحكم فيه لا بالنفي ولا بالإثبات ولا يوجب من ذلك شيئا ولا يحرم. وذلك مثل كيفية الصلاة وإعداد الركعات ومقادير الزكوات وشرب الخمر وأمثال ذلك. إلا أن العاقل إذا علم أنه تعلق به عاقبة حميدة يقبل عليه وإذا علم أنه تعلق به عاقبة ذميمة يعرض عنه. فإذا بين الرسول صلى الله عليه وسلم عواقب الأفعال وقف العقل على ما فيه صلاحه فيقبله وعلى ما فيه فساده فيرده. فعلم من جميع ما ذكرت معنى المتبوعية والمؤكدية.

وذكر في التبصرة: ”يقول أبو الحسن الأشعري والمعتزلة: أن الدليل لا بد أن يكون عقليا. إذ لا وجه إلى جعل قول الرسول دليل حدوث العالم وثبوت الصانع. لأن قول الرسول لا يكون حجة ما لم تثبت رسالته ولا وجه إلى القول برسالة إلا بعد معرفة مرسله. ولن تنهياً معرفة مرسله إلا بعد ثبوت المعرفة بحدث العالم. فإذا كان كذلك لن يتصور حصول المعرفة بحدث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول. لأن المعرفة بصحة قوله مرتبة على معرفة حدث العالم وثبوت صانعه.“ انتهى كلامه.

قال العبد المؤلف عفا الله عنه: ثبت بما ذكرنا أن لا خلاف بين الأئمة المذكورين أن بالعقل يعرف حدوث العالم وثبوت الصانع ووحده لا سيما الأشعري. إنه اقتصر الدليل على العقل دون النقل. والفتازاني بقوله ”تعدد الآلهة لا يستلزم الفساد“ خالف الجميع في العقل. ثم إن وافق الأشعري فيما قال: ”لا وجه إلى جعل قول الرسول

دليل حدوث العالم فقد صار مشتركا عقلا ونقلا. “ فيكون حينئذ من الثبوتية وغيرهم. وهذا لأن من اقتدى بالشافعي في الفقه غاية ما في الباب أن يقال: “أنه اقتدى بأبي هاشم وفيه ما فيه. “ والله العاصم.

واذ عرفت متبوعية العقل وتأكيده النقل. الآن فلنشرح في

الباب الثاني

“في كيفية الاستدلال بالعقل”

وهو أنواع، وأشهر الأدلة العقلية برهان التمانع المستفاد من قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٢٨٨} اعلم أن الآية الكريمة سببت لنفي الشركة في الالهية لا لامتناع الفساد. ومن المعلوم الذي لا ريب فيه أن الاستدلال بقوله تعالى ﴿لَفَسَدَتَا﴾^{٢٨٩} ويقول ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^{٢٩٠} هو الاستدلال بنفاذ قدرة كل منهم، لما أن كلا منهم يفعل غير ما يفعل من وراه من الآلهة. وينفذ قدرته فيما يوجب علو أمره وظاهر ملكه وسلطانه. وفي بعض التفاسير ﴿لَفَسَدَتَا﴾^{٢٩١} “لخربتا” لوجود التمانع.

وذكر في الأنفال^{٢٩٢} في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾^{٢٩٣} “إن القيام هو البقاء.” إذا عرفت هذا فاعلم أن الاستدلال العقلي في معرفة الله تعالى ووحدانيته^{٢٩٤} ثابت قطعي بإجماع

^{٢٨٨} الأنبياء، ٢٢/٢١.

^{٢٨٩} الأنبياء، ٢٢/٢١.

^{٢٩٠} المؤمنون، ٩١/٢٣.

^{٢٩١} الأنبياء، ٢٢/٢١.

^{٢٩٢} هذا خطأ من المؤلف، لا يوجد في هذا الاسم أي كتاب.

^{٢٩٣} الروم، ٢٥/٣٠.

^{٢٩٤} ب “واعلم أن برهان التمانع.”

المسلمين^{٢٩٥}. فمن مال عنه فقد مال إلى تصحيح مذهب الثنوية والمجوس وغيرهما. لأن طريق إلزامهم العقل لا غير^{٢٩٦} إذ هم لا يتمسكون بالنقل^{٢٩٧}.

فصل. فنورد التمانع أولا في الإرادة فنقول: لو كان للعالم صانعان لثبت بينهما تمنع. وهذا دليل حدوثهما أو حدوث أحدهما. فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة والآخر موتا. فإما أن يحصل مرادهما وهو محال أو تعطلت إرادتهما وهو تعجزهما أو نفذت إرادة أحدهما دون الآخر. وفيه تعجز من لم تنفذ إرادته والعاجز منحط عن درجة الألوهية. إذ العجز من أمارات الحدث. وإذا لم يتصور إثبات صانعين كان واحدا ضرورة.

وذكر صاحب النهاية في شرح التمهيد: "وكان شيخي يقول: الأصل في كل واحد من الموصوفين بكمال القدرة وكمال الرأي أن يستبد برأي نفسه، لا أن يتابع غيره فتنشأ منه المخالفة. والقديم هو ألا يتصور في حقه من التصورات الممكنة التي توجب الحدوث. فكان تصور إمكان المخالفة كافيا لإثبات التمانع. خصوصا ما إذا كان الأصل هو الاستبداد بالرأي على ما ذكرنا." فيلزم حينئذ ما ذكر في الكتاب بقوله: "إما أن حصل مرادهما."

فصل. وعلى تقدير تسليم جدلي في اتفاقهما في الإرادة فنقول: عند الاتفاق في الإرادة على سبيل الفرض هل يقدر كل واحد منهما أن يمنع صاحبه عما يريد أم لا؟ فإن قلت: "يقدر" كان كل واحد منهما قهور الآخر. وإن قلت: "لم يقدر" فقد ثبت عجز كل واحد منهما. وإن قلت: "قدر واحد منهما دون الآخر" يكون القادر إلها دون المقدور على أن بالترديد تصير الإرادة قمتا والقدرة اضطرارا والقديم غير موصوف به.

فصل. ثم قوله: "لجواز الاتفاق على هذا النظام" قلت: القاطع لهذا الشغب بأن يقال: الصانعان المفروضان المتفقان على هذا النظام لا يخلو إما أن يتفقا في ابتداء الوجود أو بعده بزمان أو زمانين أو أزمنة. لا

^{٢٩٥} ب "المتكلمين" وزيادة "من أهل الحق".

^{٢٩٦} ب "ليس إلا هذا".

^{٢٩٧} ب زيادة "والمعجزة نعوز بالله في ذلك وأنه العاصم".

يجوز الاتفاق في ابتداء الوجود لأنه حينئذ يكون المقدور الواحد تحت قدرة قادرين، وهو محال بالإجماع. فإذا كان في ابتداء الوجود يكون محالا. فعلى أي شيء يتفقان بعد هذا بالزمان؟

فصل. ذكر صاحب النهاية في شرح التمهيد: "وقال شيهي رحمه الله: 'نذكر في توحيد الصانع نكتة وجيزة. ونقول: لو فرضنا أن للعالم صانعين لكان الأمر لا يخلوا إما إن كان كل واحد منهما مستغنيا عن الآخر أو لا. فإن كان مستغنيا لم يكن الآخر محتاجا إليه فلم يكن إلها. لأن الإله هو من كان غيره محتاجا إليه. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾^{٢٩٨} وإن لم يكن مستغنيا عن الآخر فهو ظاهر أنه لا يكون إلها. لأنه كان عاجزا حينئذ والعاجز لا يصح أن يكون إلها."'

فصل. ذكر في المواقف: "لوجود إلهان قادران لكان نسبة المقدورات إليهما سواء. إذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورات الإمكان فتستوي النسبة. فإذا يلزم وقوع^{٢٩٩} المقدور المعين إما بهما. وأنه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين. وأما بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح."

فصل. والآيات المثبتة للتمانع كثير: منها قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^{٣٠٠} أي؛ لو كان معه آلهة^{٣٠١} لذهب كل واحد منهم بما خلقه واستبد به وامتناز ملكه عن ملك الآخرين. ووقع بينهما^{٣٠٢} التحارب والتغالب كما هو ملكوت الدنيا. فلم يكن بيده ملكوت كل شيء واللازم باطل بالإجماع. وقيام البرهان على استناد جميع الممكنات إلى واجب واحد. وقد قال الله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{٣٠٣}

^{٢٩٨} لإخلاص، ٢/١١٢.

^{٢٩٩} ب زيادة "هذا".

^{٣٠٠} المؤمنون، ٩١/٢٣.

^{٣٠١} ب زيادة "كما تقولون".

^{٣٠٢} ب "بينهم".

^{٣٠٣} يس، ٨٣/٣٦.

فصل. وذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنْتُمْ تُؤْفَكُونَ﴾^{٣٠٤} أي؛ ”عن ٣٠٥ أي وجه تصرفون عن التوحيد إلى إشراك غيره.“^{٣٠٦} يعني بأي دليل من العقل وليس فيه دليل عقلي. والفتازاني يقول: ”الاتفاق على هذا النظام دليل عقلي“ والله العاصم.

فصل. وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ﴾^{٣٠٧} هذا أيضا دليل التمانع.

فصل. ذكر أبو القاسم الصفار رحمه الله في كتاب الإبانة في الفروق دليل آخر غير التمانع: ”لو كان إلهان كان كل واحد ناقص الملك والتصرف ولا يصلح الناقص للإلهية.“

فصل. ثم قوله ”لجواز الاتفاق على هذا النظام“ قلنا: الجواز في هذا الاتفاق^{٣٠٨} ليس بصحيح لما ذكر الإمام نور الدين الصابوني رحمه الله: ”أن الصانع الواحد وجب^{٣٠٩} في العقل ضرورة. لأن ما كان جائز الوجود لا بد وأن يكون وجوده مستندا إلى شيء^{٣١٠} هو واجب الوجود^{٣١١} على ما ذكر في حدوث العالم. فالواحد واجب لإضافة الجائزات إليه. والثاني والثالث لو كان لكان من باب الجواز ويستحيل أن يكون الصانع من باب الجواز فلا يتصور غير الواحد.“^{٣١٢}

٣٠٤ فاطر، ٣/٣٥.

٣٠٥ ب ”فمن“.

٣٠٦ ب ”به“.

٣٠٧ الزمر، ٣٨/٣٩.

٣٠٨ ب ”المقام“.

٣٠٩ ب ”واجب“.

٣١٠ ب ”من“.

٣١١ ب زيادة ”لذاته“.

٣١٢ ب زيادة ”هذا كلامه“.

فصل. انظر إلى قوله تعالى ﴿إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾^{٣١٣} ذكره خمس مرات. كيف حث على الاستدلال العقلي بأن صانع العالم واحد لا شريك له. وفي كل موضع نوع من الاستدلال غير النوع الآخر. وقوله تعالى ﴿إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾^{٣١٤} استفهما بمعنى النفي أي؛ لا إله مع الله وهو المتفرد بالألوهية والربوبية وكمال القدرة.

فصل. ومما يجب أن يعلم في هذا المقام ما ذكر في قوله تعالى ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ إِلَّا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^{٣١٥} أي؛ الإثنينية تنافي الألوهية والوحدة من لوازم الألوهية. هكذا ذكر أهل التفسير. يعني أن الله تعالى أحد في ذاته وما سواه ليس له وحدة حقيقية ولا أحد في ذاته. وبيان قولنا إن الله تعالى أحد في ذاته لا غير. كما قال الامام نور الدين الصابوني: "أن ذاته لا تقبل التجزئة والانقسام كما بين في محله. فلا يتصور له المثل إذ لو تصور له المثل يصير اثنين على تقدير انضمام مثله إليه. فلم يبق هو أحدا بانضمام غيره إليه مع قيام ذاته الموجب للأحادية. وهو معنى ما قيل إنه تعالى أنه أحد لا من جهة العدد. وما سواه ليس أحدا لذاته بل بالإضافة إلى جنس أو نوع. مثلا إذا قيل أحد الأشخاص فهو أحد بالإضافة إلى جميع الأشخاص لا في ذاته. فإن ذاته تشتمل على^{٣١٦} أجزاء^{٣١٧} وأبعض نحو الوجه واليد والبطن والرجل. وإذا قيل أحد أعضائه وهو الوجه مثلا فهذا أحد بالإضافة إلى جميع الأجزاء لا في حد ذاته. فإنه يشتمل على الجبهة والعين والأنف والحد والفم واليد. وإذا قيل إحدى العينين فهو أحد بالنسبة إليهما دون ذاتهما. فإنه يشتمل على الأشعار والحدقة والبياض والسواد. حتى انتهى إلى الجزء الذي يتجزأ^{٣١٨}. فهو أيضا ليس أحدا لذاته. إذ لو قدرنا جزأ آخر بجنسه من جنسه يصير كلاهما اثنين. ولو كانت أحديته لذاته لما صار اثنين بانضمام غيره إليه مع ذاته الموجب للأحادية. وكذا الاثنان يصيران ثلاثة بانضمام جزء

^{٣١٣} النمل، ٢٧/٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤.

^{٣١٤} النمل، ٢٧/٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤.

^{٣١٥} النحل، ٥١/١٦.

^{٣١٦} ب "إلى".

^{٣١٧} ب زيادة "وأعضاء".

^{٣١٨} ب "لا يتجزأ".

آخر إليهما. يصح^{٣١٩} أن الأحد لذاته هو الذي لا يتصور له المثل. ويستحيل انضمام غيره إليه وهو الله جل جلاله. “ انتهى كلامه.

ثم إني استقرت حسب المقدور في الكتب الاعتقادية الحنفية والأشعرية والتفاسير وغير ذلك. فما وجدت فيها إلا أن برهنوا بالبراهين العقلية^{٣٢٠} إن صانع العالم واحد عقلا وبالآيات القاطعة أنه تعالى واحد نقلا. إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذا فصل يشتمل على النقل والعقل. فيه فوائد جيدة من بيان حدوث العالم وثبوت الصانع وأحدثه وصفاته كماله. قال الله تعالى: ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^{٣٢١}

ذكر الإمام نجم الدين عمر النسفي في التيسير: “روى أبو الأحوص عن سعيد عن مسروق عن أبي الأحوص الضحى. قال: لما نزلت هذه الآية ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾^{٣٢٢} تعجب المشركون وقالوا: “إله واحد كيف يسمعنا ويكفي مهماتنا؟ فإن كان صادقا فليأتنا بآية. فانزل الله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^{٣٢٣}.”

ذكر في التيسير:

”ووجه الدلالة فيها ما قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن علي القفال الشاشي فأحسن وأوضح.

قال: “أخبر الله تعالى أن من آيته خلق السماوات والأرض وما ذكر بعدها. وأن من نظر وتفكر في هذه الأشياء

^{٣١٩} ب “فصح”.

^{٣٢٠} ب “برهان التمانع”.

^{٣٢١} البقرة، ١٦٣/٢-١٦٤.

^{٣٢٢} البقرة، ١٦٣/٢.

^{٣٢٣} البقرة، ١٦٤/٢.

فرأى السماوات على عجيب هيئتها سقفا مرفوعا فوق الناس بلا عمد. فيها النجوم الطوالع في مطالعها والغوارب في مغاربها. تتعاقب في الطلوع والغروب منها سيارات تقطع السماء على مقدار لا يختلف. ومنها ثوابت لا تزول يستدل بها على أوقات الأمطار. ويهتدي بها في ظلم البرارى والبحار. وقد علق بها من أمر العالم ما علق. وفيها الشمس التي بها يتيسر التماسُ لمعاشهم والقمر الذي هو آية الليل. وقد علق بهما من أمور العالم ما علق نحو نضج الثمار وظهور النبات ونمو الحيوانات. وما ينفرد بعلمه الخواص من علم المد والجزر والبحرانات في الأمراض وهيجان الدماء وسكونها وغير ذلك مما قد امتحن حتى علم صحته.

ومن إثبات وحدانيته خلق الأرض التي جعلها قرارا لخلقه مهادا لعباده. حتى اتخذوا منها الأكنان والبيوت ووضع عليها جبالها مع ما أودعها من أنواع الجواهر والذهب والفضة ونحو ذلك. وأنبع منها عيونا مختلفة من الماء وغيره. وأنبت على الجبال منها والأرضين من الأشجار وأنواع النبات والأنوار والأزهار والثمار المختلفة الطعوم والأرياح والأدوية وصنوف الأغذية على منافع مختلفة مع اتحاد أرضها ومياهها ومغارسها. ومن آياته اختلاف الليل والنهار على نظام واحد. جعل أحدهما سكنا والأخر معاشا. ثم جعل هذا يأخذ من هذا وهذا وقد يستويان في بعض الأحوال على مقدار واحد بما يعرف الأوقات والأجال في المعاملات ومواقيت الصلوات.

ومن آياته السفن الجارية في البحار بما ينفع الناس في تجارتهم. ترى على وجه الماء سفينته كالجلجل السائح. بل كالمدينة فيها من الأتقال من الأموال وصنوف الأحمال مع ما فيها من الركبان مما لا يوقف موقف على قدره. تساقه بشراع وترجيها ربح لينة رخاء يقطع المسافة الطويلة التي يقطع مثلها في البر في أيام في ليلة واحدة.

ومن آياته ما أنزل من السماء من ماء فأنبت به أنواع النبات والأنوار والأشجار والرياض المؤنقة والجنان النزهة بعد إن كانت ميتة في غاية الرطوبة واليبوسة.

ومن آياته ما بث فيها من أنواع الدواب وهي كل ذي روح يدب ويتحرك. فمنهم الناس الذين هداهم الله تعالى للتدبيرات العجيبة والصنائع البديعة والعلوم الدينية والدنيوية. وجعل منهم الأنبياء والحكماء والملوك السائسة وركب فيهم العقول التي اهتمدوا بها إلى رد الغائب إلى الشاهد بالاستنباط. وإلى دقائق العلوم

كالطب والحساب والنجوم وعلوم الرياضات والديانات. وسخرت لهم الجبال والوحوش وعمرت بهم الدنيا وما بث فيها أصناف الحيوانات من البهائم والحشرات متقاربة الطبائع مختلفة المساكن. والأقوات متباينة المنافع والمضار. وجعل في كل نوع منها نوعا من المنافع والمرافق.

ومن آياته تصريف الرياح في الجهات المختلفة مع اتحادها في الجنس قبولا وذبورا وجنوبا ونكباء. ومنها عقيم ومنها^{٣٢٤} لاقح ومنها عذاب ومنها رحمة ومنها حار ومنها بارد إلى غير ذلك من صنوف الرياح. بما تسير السحاب وتجري الفلك في البحار وتصل الروح وتتم الحياة إلى الأبدان. وبما ينصر قوم وبما يهلك قوم وبما يغاث قوم وبما تصرع.

ومن آياته السحاب المسخر وهو المذلل بين السماء والأرض. يرتفع ويجتمع وينبسط كالجبال السيارة فيها الرعود والبروق والصواعق. موقدات ببحور المياه تمطر مرة وتتلج أخرى وتحبى بالبرد تارة وبالسيل تستلب الأشياء. وتقلع الصخور وتهدم القصور وتُدْهِدُ الأعجاز^{٣٢٥} الثقال مع خفته ولينه. يحبى به الأرض وتخرج به النبات والأقوات ويطيب به الهواء ويزول به الأوباء ويستغني به عن الآبار والعيون في كثير من البقاع ويغزر به ماء العيون والآبار. فمن تدبر ذلك بعقله وقف منها على عجائب لا تنقضي. يدلّه جميع ذلك على فاطر قاهر عالم قادر حكيم خبير ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. لما يرى من جميع ذلك من آثار الصنعة ودلائل الحدوث من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. واختصاص كل منها بمهيئة وصورة وحد ونهاية وجهة مخصوصة ووقت مخصوص وتقديم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض وجواز الزيادة والنقصان عليها والأحوال المختلفة التي تَعْتَوِزُهَا. كل ذلك دليل على استحالة انفكاكها عن الأوصاف المتضادة والأحوال المتعاقبة. وتعاقبها دليل حدوثها وما كان محلا للحوادث استحالة خلوها عنها وإذا استحالة خلوها عنها استحالة سبقها لها. لأن في السبق الخلو وما لم يسبق الحوادث فهو حادث لا محالة.

ودل حدوثها على محدث أحدثها ومنشئ أنشأها لأن استحالة حدوثها بنفسها كاستحالة من يدعي في بناء بني أن ترابه صار بنفسه لبنا مضروبا ثم صار بنفسه جدارا مبنيا ثم صار عليه بنفسه سقفا. وكاستحالة من يدعي في ثوب منسوج أن القطن صار بنفسه غزلا مغزولا ثم صار بنفسه ثوبا منسوجا. إذ لا

^{٣٢٤} في الأصل "ومنها" زائدا.

^{٣٢٥} الموجود في المخطوطة هذه الكلمة "الأعجاز" ولكن لعله "الأحجار".

فرق بين ما يرى من السماء بما عليها من أنواع الزينة وبين ما يرى في ديباج منسوج. فلا يكاد يشك فيه عاقل أنه إنما صار كذلك بناسج نسجه وبصانع صنعه.

فالسماء أعجب تأليفا وأبدع تركيبا وأغرب ترتيبا. وكفى ما يشاهد من الإنسان وسائر الحيوان من تأليف أجزائه وانضمام أعضائه وقيام بعضها ببعض وحاجة بعضه في الثبات والبقاء إلى بعض. كل ذلك دليل على أنه مربوط مصنوع يحتاج إلى ممسك يمسكه. وإذا تأملت ما جعل في البدن من مجاري الفضول في أعالي البدن وأسافله علمت أنه مدبر مصنوع كالبيت يبنى ويجعل فيه منافذ ومخارج ومداخل.

ثم إذا تأملت أنه عرق وعصب ولحم ودم وعظام علمت أنه مؤلف مرتب أحسن ترتيب. وإنه ليس شيء منه ثابتا باقيا بنفسه بل بمشية يثبتته وممسك يمسكه. ثم إذا صرت إلى ما تصفه الخاصة من تركيب الأعضاء ومنافع كل منها على ما وصفه أصحاب التشريح في كتبهم رأيت ما تحار في أعاجيبه العقول ووقففت على بدائع لا يهتدي لوصفها أولو الألباب. وعلمت أن ذلك تفرد به رب العالمين.

ثم إنما بوجودها تدل على قدرة صانعها وإن قدرته على الكمال. ثم يدل تقدم بعضها على بعض مع جواز أن يكون متأخرا. أو تأخر بعضها عن بعض في الوجود مع جواز أن يكون متقدما. واختصاص كل من ذلك الجنس بحال مخصوص ووقت مخصوص وقدر مخصوص مع جواز خلافه على إرادة مريد خصها بها. ثم يدل إتقانها ونظامها وأحكامها على علم صانعها لاستحالة وجود كتابة منظومة من غير عالم بالكتابة.

ثم يدل جميع ذلك على حيات صانعها لاستحالة قيام القدرة والإرادة والعلم بمن لا يوصف بالحياة. ثم يدل انتظام أمور العالم على أنه واحد لا شريك له إذ لو كان معه إله غيره لاضطربت الأمور واختلت التدابير. قال الله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٣٢٦}. ثم يدل ارتباط بعض ما في العالم ببعض وحاجة بعضها في البقاء إلى بعض على أن خالقها واحد.

وذلك مثل حاجة الإنسان وسائر الحيوانات إلى شيء يتمكن فيه شيء ويعتمد عليه. وإنه لا بد من ضياء وظلام وأزمنة وحرارة ينشأ بها الأشياء. والسماء وما فيها يتعلق بعضها ببعض ويحتاج بعضها إلى بعض.

ولا قوام للإنسان إلا بها. والكواكب لا بد منها للاهتداء بها في البر والبحر. ويتعرف بمجاريها عدد السنين والحساب.

والهواء لا بد منه. لأن السماء إذا كانت طبقاً للأرض فلا بد من هواء تضطرب فيها الأنفاس ولا بد من أن يكون بارداً يصل نسيمة إلى النفوس فيتماسك به. ألا ترى أن شيء منع منه الهواء بالأخذ بفمه وخياشيمه لم يلبث أن يموت. والرياح يحرك الهواء.

والحيوان منها ما يستطاب لحومها فيحتاج إلى حومها للاغتذاء بها. والتقوى على الأعمال التي يتم بها أمر المعاش. وما كان منها غير مستطاب اللحم يركب ويحمل عليها الأثقال. وما خرج من هذين فقد ينتفع شحومها ومرارتها ونحوها في معالجة المرضى. فهذا يدل على تعلق بعضها ببعض وحاجة بعضها إلى بعض. والعالم كله كالبدن الواحد يمسك بعضه بعضاً ويتألف بعضه ببعض.

فيدل ذلك على أن له مؤلفاً هو ألف الجميع. ويدل ذلك كله على أنه لا يشبه شيء من خلقه بوجه ولا يشبهه شيء. لأن حقيقة المشتبهين شيان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر. ولو أشبه خلقه بوجه لجاز عليه ما جاز على خلقه من التغيير والزوال والإنفصال والعجز والموت وسائر الآفات. تعال الله عن ذلك وتقدس.

ويدل اختلاف الليل والنهار وذهاب كل واحد منهما على فناء العالم وعود كل واحد منهما بعد ذهابه وإحياء الأرض بعد موتها على البعث بعد الموت.

ويدل ما في الأرض من أنواع المطاعم والملابس والثمار والأنوار على ما وعده في الجنة ليرغبهم في نعيمها وما فيها من الحيات والعقارب. والحشرات على ما أودع في النار ليزجرهم عنها.

ثم إن الله تعالى جعل من هذه الدلائل ما تدركه العامة على مقادير عقولها. ومنها ما تدركه المتوسطون في العلم بتدبرهم. ومنها ما لا يتوصل إليه إلا المتقدمون في العلم والنظر في أفكارهم وأذهانهم التي فضلهم الله بها على غيرهم. فقامت حجة الله على توحيده على سائر طبقات الناس ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة. وإن الله لسميع عليم.

انتهى كلامه رحمه الله تعالى.

وذكر البيضاوي في تفسير هذه الآية بعد أن فرغ فقال: "لو كان معه إله يقدر على ما يقدر عليه فإن توافقت إرادتهما فالفعل إن كان لهما لزم اجتماع مريدين على أمر واحد. وإن كان لأحدهما لزم ترجيح الفاعل وعجز الآخر النافي لأهليته. وإن اختلفت لزم التمانع والتطارد كما أشار إليه بقوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٣٢٧} والله الهادي."

فصل. بلغني أن بعض تلامذة التفتازاني قال: "إن أنكر التفتازاني الاستدلال بقوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٣٢٨} وأثبت التوحيد بدليل آخر فلا يضركه الإنكار." قلت: الإثبات التي يستدل بها استدلالاً عقلياً على وحدانية الله تعالى أكثر من أن تحصى. فمن قال: "مجرد التعدد لا يستلزمه جواز الاتفاق على هذا النظام" فقد أنكر قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾^{٣٢٩} لما مر من تفسيره، وأنكر قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٣٣٠} وأنكر قوله تعالى ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾^{٣٣١} إلى قوله ﴿فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾^{٣٣٢} وغير ذلك من الآيات. فمفكرات هذا القول أكثر من أن تحصى.

وفي بعض الكتب: "من أنكر حرفاً من القرآن أو آية أو كذب بشيء مما صرح به فيه من حكم أو خبر أو أثبت ما نفاه أو نفى ما أثبتته على علم منه أو شك في شيء من ذلك فهو كافر بإجماع." وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾^{٣٣٣} يدل على أن الكفر بواحد كفر بالكل.

^{٣٢٧} الأنبياء، ٢١/٢٢.

^{٣٢٨} الأنبياء، ٢١/٢٢.

^{٣٢٩} المؤمنون، ٢٣/١١٧.

^{٣٣٠} الأنبياء، ٢١/٢٢.

^{٣٣١} فاطر، ٣٥/٣.

^{٣٣٢} فاطر، ٣٥/٣.

^{٣٣٣} النساء، ٤/١٥٠-١٥١.

وقال محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله تعالى في السير الكبير: "من أنكر شيئا من الشرائع فقد أبطل قول "لا إله إلا الله". وقد قال تعالى ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^{٣٣٤}

ثم نقول قوله "بدليل آخر" لا يخلو إما أن يكون عقليا أو نقليا. إن كان نقليا فهذا الذي اتفقنا عليه أن صانع العالم واحد نقلا لقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^{٣٣٥} وغير ذلك من الآيات. وإن كان عقليا فبعد ذلك أي؛ بعد أن أنكر أن يكون صانع العالم واحدا عقلا. حيث قال: "لجواز الاتفاق على هذا النظام" إن أثبت التوحيد عقلا أيضا وأبطل ما قاله من قبل فهو المراد وقد ترك مذهبه الباطل وإن لم يبطل قوله من قبل فقد التزم التناقض. فحينئذ يكون قوله في معنى تعدد الآلهة في العقل يجوز ولا يجوز. والله العاصم.

وقد ذكر الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه: "إذا أشكل على الإنسان شيء من دقائق علم التوحيد فإنه ينبغي أن يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله تعالى إلى أن يجد عالما فيسأله. ولا يسعه تأخير الطلب ولا يغدر بالوقف فيه. ويكفر إن وقف فيه." أي؛ لا يعذر بالتوقف في التوحيد ويكفر إن توقف فيه. والتفتازاني لشؤوم شبهة وردت في ذلك ضل وأضل أكثر من أن يقدر أحد على أحصائه. ثم إني رأيت كثيرا من الذين يدعون العلم إذا ألقى عليه هذه المسألة جعلوا يَتَوَكَّنُونَ ألسنتهم ويتوقفون فيه. ويقولون: "هو كيد في العلم" فيشكون والشك والتوقف في مثله كفر بالإجماع. والله العاصم.

فصل. ثم إن كثيرا في تلامذة التفتازاني أنكروا لما أوردت من الدلائل والحجج والبراهين القاطعة في رد قوله مكابرة وعنادا. وقد بلغني من بعض العلماء الكبار: "أن من تكلم بكلمة كفر وله أب أو ابن أو أخ أو صديق فأراد واحد في هذه الجماعة أن يستركفره وجعل يتأول بتأويل باطل لئلا يقول الناس إنه كفر فالمؤول

^{٣٣٤} البقرة، ٨٥/٢.

^{٣٣٥} الإخلاص، ١/١١٢.

يكفر. “نعوذ بالله^{٣٣٦} تعالى وليس عليه إلا أن يقول الحق حتى يبقى ثابت القدم. وأسند ذلك إلى قوله تعالى ﴿أَلَمْ أَحَسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾^{٣٣٧} ذكر في التفسير: “بل يمتحنهم الله بلسان التكليف كالمهاجرة والجاهدة ورفض الشهوات وأنواع المصائب في الأنفس والأموال ليميز المخلص من المنافق والثابت في الدين من المضطرب فيه. ويظهر بذلك صدق من صدق وكذب من كذب. وقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾^{٣٣٨} تعني أن ذلك سُنَّةٌ قديمة جارية في الأمم كلها فلا ينبغي أن يتوقع خلافه. وقوله تعالى ﴿فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾^{٣٣٩} اي؛ ليفتتهم الله ليظهر صدق الصادقين وكذب الكاذبين بالفعل وترك الفعل.

فصل. ثم إن الدليل على وحدانية الله تعالى وتقدس أكثر من أن يحصى. قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^{٣٤٠} وذكر في تفسير قوله تعالى ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^{٣٤١} “إن العالم المتمكن في العلم والجاهل سواء في التكليف.” أي؛ وحالكم أنكم من أهل العلم والنظر وإصابة الرأي فلو تأملتم أدني تأمل اضطر عقلكم إلى إثبات موجد للممكنات متفرد بوجود الذات متعالٍ عن مشابهة المخلوقات. فالمكابرة والجهود بعد ذلك الإنكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل. وعلى هذا لو سأل القاضي المدعي أيجحد أم يقر؟ فبأيهما أجاب يكون إقرارا. فالكفر بالوحدانية جهود بعد وضوح الدليل. لأن الآيات الدالة على وحدانية الصانع وكمال قدرته جل جلاله^{٣٤٢} لا تعد كثرته ولا يخفى على من له أدنى لب. وهذا يسير على من يسره الله تعالى.

اين همه نقش عجب بر در و ديوار وجود

^{٣٣٦} ب “عياذا بالله”.

^{٣٣٧} العنكبوت، ٢٩/١-٢.

^{٣٣٨} العنكبوت، ٢٩/٣.

^{٣٣٩} العنكبوت، ٢٩/٣.

^{٣٤٠} الاسراء، ١٧/٤٤.

^{٣٤١} البقرة، ٢/٢٢.

^{٣٤٢} ب “جل جلاله وكمال قدرته”.

هر كه فكرت نكند نقش بود بر ديوار^{٣٤٣}

ولله در القائل

فيا عجباً كيف يعصى الال هـ ام كيف يجحده جاحد

وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد^{٣٤٤}

وقد تم المقصود من الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد سيد الرسل وهادئ السبيل وعلى آله وصحبه أجمعين.

فصل في الملحق بالرسالة. اعلم أن صاحب النهاية ذكر في أوائل شرح التمهيد للإمام أبي المعين النسفي كلاماً مطولاً في جلالته قدرته. وحاصله أنه ذكر فيه: "إن الإمام الزاهد المحقق الكامل رئيس أهل الفضل والبراعة عمدة أهل السنة والجماعة سيف الدين أبا المعين شمس الدين محمد بن محمد المكحولي النسفي كان شيخ شيخ صاحب." وسمى أسامي المشايخ فيه. وذكر في موضوع آخر من هذا الشرح: "كان المصنف ممن لا يستريب المُنْصَف في فضله ومهارته في أنواع العلوم ولا يقاومه أحد في زمانه في فتح المقفول والمكتوم." هذا كلامه.

وأيضاً استدلل صاحب الحيط في كتاب السير منه بقول الإمام أبي المعين في أصول التوحيد، حيث قال: "مسلم قال: 'أنا ملحد' يكفر؛ لأن الملحد كافر. ذكره الامام أبو المعين في أصول التوحيد" هذا كلامه. وكذا استشهد الإمام نور الدين الصابوني رحمه الله في الكفاية بعبارة بعض الكتب للإمام أبي المعين النسفي.

ثم إن العبد ما دخل مصر بلغ مقالتي هذه إلى الشيخ علاء الدين البخاري وهو كان من جملة تلامذة الفتازاني وكان ممن اعتقد أهل مصر فيه وكان معظماً عندهم. فأنكر عليّ وتصدى لجواب عن كلامي. ثم فتش

^{٣٤٣} أبو محمد سعدي شرف الدين مصلح بن عبد الله بن مشرف شيرازي، المتوفى سنة ٦٩١ هجري. قصيدة شمارة.

^{٣٤٤} من ديوان لبيد بن ربيعة العامري، هو أبو عقيل لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر العامري الجعفري المتوفى سنة ٤٠ أو ٤١ هجري.

كتب الأشعرية فوجد فيها أن الدليل قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا. ثم توهم من عند نفسه أن قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٣٤٥} من الظنيات. والحال أن في كتب الأشعرية تصريحاً بأن هذه الآية الكريمة من القطعيات.

ثم قال في جواب كلامي: "من البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لإمكان الاتفاق. فلزوم الفساد عادي." ثم جعل يطعن في الإمام أبي المعين رحمه الله. وقال: "كيف يكون قطع رأس مثل هذا الراسخ الناصح للإسلام والمسلمين لدرجة طعن الطاعنين قطعاً لمادة الشر عن ضعفاء المسلمين. بل يجب الدعاء بدوام بقاء أمثاله لإرشاد العالمين." ثم قال: "وأنا أتعجب من صدورها من صاحب التبصرة مع جلالة قدرته في علم أصول الدين." هذا كلامه.

ثم انتشر جوابه بين أئمة مصر وقالوا: "حاصل المسألة إن عبد اللطيف يقول صانع العالم جل جلاله واحد عقلاً ونقلاً ويقول علاء الدين كما قال التفتازاني واحد نقلاً لا عقلاً." فبعض من سمع هذا لعنه وشدد عليه. ثم اضطر بواسطة طعن الطاعنين وطلب مخرجاً وخرج من مصر. ومن تابعه بعضهم خرج معه وبعضهم قد مات. فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين. وقد تمت الرسالة لسبع ليال بقيت من جمادى الأولى سنة خمس وثلاثين وثمان مائة. اللهم صل وسلم على عبدك ورسولك سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وتابعيهم إلى يوم الدين.

3.2. TERCÜME

RİSÂLETÜ’T-TEVHÎD

Rahman ve rahîm olan Allah’ın adıyla. Allah’ım kolaylaştır.

Zâtını ahadiyyet yoluyla aklen ve naklen tek kılan ve şeriatı aklen ve naklen rubûbiyetine delâlet eden Allah’a hamdolsun. Akıl ve gönül sahiplerinin dilleri O’nun kühünü ifade etmekten âciz kalmıştır. Hesapçıların parmakları O’nun nimetlerini saymaktan âciz kalmıştır. O aydınlatmaya yarayan gökyüzündeki yıldızları ve yeryüzünde binek olarak kullanılan nimetleri kullarına vermiştir. Ey vâcibu’l-vücûd olan; kerem ve cömertlikle mevsuf olan Allah’ım! Gönderilenler arasından seçtiğin ve Âdem daha toprakla su arası iken peygamber kıldığın, siyaha ve kızıla gönderilmiş, sancağın koruyucusu, havz-u kevserin sahibi olan Muhammed’e salât eyle. Ve aynı şekilde âline ve İslâm nurunun yardımcılarıyla parladığı; dinin mücadeleleri ile yayıldığı ashâbına Ravza-ı Ğinâ ve Kubbe-i Hadrâ’da doğan yıldızlar adedince salât eyle.

İmdi, ganî olan Rabbine muhtaç bu zayıf kul Abdüllatîf b. Muhammed b. Ebü’l-Feth el-Kirmânî el-Horasânî -Allah onu ıslah etsin ve korktuklarından muhafaza eylesin- der ki: Taftâzânî’nin³⁴⁶ *Şerhu’l-Akâid*’inde Ehl-i Sünnet ve’l Cemaat’in itikad tarzına uygun olmayan bazı meseleler geçmektedir. Bunlardan biri de tasdik meselesidir. Zira o (Taftâzânî) şer’î tasdik ile mantikî tasdik bir olduğunu iddia etmiştir. Ben de Allah’a hamdolsun insaflı olan ve inatçı olmayan kimse için onun (Taftâzânî’nin) kelâmının geçersizliğini risâlede tek tek beyân ettim. Şimdi de Taftâzânî’nin “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.*”³⁴⁷ âyeti hakkında söylemiş olduğu, “Bu âyet, iknâ bir

³⁴⁶ Tam adı Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Taftâzânî’dir. 712 yılında Horasan’ın Teftâzân kasabasında doğmuştur. Sa’d, Allâme, Allâme-i Sâni, pâdişâh-ı ulemâ, hüsrev-i dânişmendân gibi lakap ve unvanlarla anılmıştır. Kutbüddin er-Râzî, Sa’dullah el-Kazvînî, Adududdin el-İcî gibi âlimler hocaları arasındadır. Erken yaşlarda eser vermeye başlayan Taftâzânî; tefsir, kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh, mantık ve Arap dili ve edebiyatı alanlarında eserler kaleme almıştır. Hayatını ders okutmaya ve kitap yazmaya adanmış Taftâzânî, Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm bölgelerinde bulunmuştur. Taftâzânî’nin öğrencileri arasında Yûsuf el-Evbehî, Muhammed el-Câcermî, Alâeddin el-Buhârî, Kara Dâvûd gibi isimler sayılabilir. 792 yılında Semerkant’ta vefat etmiştir. Bkz. Özen, “TEFTÂZÂNÎ”, *DİA*, C. XL, s. 299-308.

³⁴⁷ Enbiyâ 21/22.

hüccettir” sözünün yanlışlığını (fesâdını) aşağıdaki şekilde -inşâallah teâlâ- açıklayacağım. Bu risâleyi de “Birden fazla ilâhın bulunması göklerin ve yerin fesâdını gerektirmez” diyen kimselerin sözünü reddetmek için “Risâletü’t-Tevhîd” şeklinde isimlendirdim. Önce onların sözlerini zikredeceğiz sonra da bu sözlerin yanlışlığını ortaya koyacağız.

Taftâzânî *Şerhu’l-Akâid*’de şöyle demiştir: "Bil ki, Allah Teâlâ’ın “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.*”³⁴⁸ âyetinde iknâî bir delil vardır ve buradaki mülâzemet (alaka) hatâbî delillere uygun şekilde âdete göredir. Çünkü âdet, birden fazla hâkimin olması durumunda temânu‘ (birbirini engelleme) ve tegâlübün (birbirine galip gelme) bulunması şeklinde cereyan eder. Nitekim buna “*Eğer yerde ve gökte birden fazla ilâh olsaydı, biri diğerlerine üstün gelirdi.*”³⁴⁹ âyeti işaret etmektedir. Aksi takdirde burada bilfiil fesâd yani o ikisinin (göklerin ve yerin) görülen nizamın dışına çıkmaları kastedilmiş olsaydı, bu nizam üzere anlaşmaları mümkün olduğu için sadece ilâhların birden fazla olması bunu (fesâdı) gerektirmezdi.” Bu onun (Taftâzânî’nin) sözüdür.

Bu söz, ilim tahsili yaptıktan, Kur’an âyetlerini ve kelâm kitaplarını inceledikten sonra ondan sâdır olmuştur. Ne var ki biz onun, “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.*”³⁵⁰ âyetini iknâî bir delil olarak te’vil ettiğini ve bunun üzerine de birden fazla ilâhın ittifak etmelerinin câiz olması fikrini tertîb ettiğini düşünüyoruz. Sözünün özü Taftâzânî, tevhîdi aklen ve naklen inkâr etmiştir. Aklen inkâr etmesi, ittifakın câiz olmasıyla birden fazla ilâhın bulunmasının câiz olduğunu iddia etmesi; naklen inkâr etmesi de “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.*”³⁵¹ âyetinin iknâî bir delil olduğunu, iknâî delilin de ilim ifade etmeyeceğini iddia etmesiyledir. O fâsid aklına başvurmuş, birden fazla ilâhın bulunmasını ve ittifakı câiz görmüştür. Allah koruyandır.

³⁴⁸ Enbiyâ 21/22.

³⁴⁹ Mu’minûn 23/91.

³⁵⁰ Enbiyâ 21/22.

³⁵¹ Enbiyâ 21/22.

Onun (Taftâzânî'nin) sözü ile Ebû Hâşim'in³⁵² sözü arasındaki fark; Ebû Hâşim'in nass hakkında ta'nda bulunmamış, ancak akılda yaratıcının tek olmasına herhangi bir delilin olmadığını iddia etmiş olmasıdır. Ve o (Ebû Hâşim) demiştir ki: "Biz yaratıcının bir olduğunu sem'in (naklin) delâletiyle biliriz. Eğer sem'î delil olmasaydı, akıllarımız âlemin iki veya daha fazla yaratıcısının olmasını câiz görürdü." Ebû Hâşim, Taftâzânî ile akıl konusunda ittifak etmiş ve daha sonra geleceği gibi kesin nassların gereklilikleri konusunda ondan ayrılmıştır.

Bu kul, müellif der ki: "Bu, bir yanılgi eseri söylenmiş bir söz olup bunun arkasında herhangi bir fayda yoktur. Ebû Hâşim ve ona uyanlar gibi bazı Mu'tezilîler bu görüşü benimsemişlerdir. Eğitimimin başlarında bu sözleri insanlardan duyuyordum. Kalbimden bu sözleri inkâr etmek geçiyordu, fakat bunu açıklamaya güç yetiremiyordum. Belli bir süre geçince gördüm ki ilim sahibi olduğunu iddia eden kimselerden birçoğu bu mesele ile karşılaştıklarında bu hususta geri duruyorlar ve susuyorlardı. Daha sonra *Şerhu'l-Akâid* doğuda ve batıda yayıldı, bu mesele de çeşitli ülkelerde zehrin bedende yayıldığı gibi yayıldı. Yaz kış dolaştım, fakat bu konuda konuşan kimseyi bulamadım. Bu meselenin ortaya çıkmasının (gerekliliğinin) farkında olan tek kişi benim zannettim ve yanlışlığının açıklanmasının gerekli olduğunu gördüm."

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Allah size emanetleri mutlaka ehline vermenizi emreder.*"³⁵³ Bazı tefsirlerde zikredilmiştir ki: "Bu emir, Allah Teâlâ'nın haklarında, insanların birbirleriyle olan ilişkilerindeki haklarında, peygamber efendimizin vahyi tebliğ etmedeki hakkında, sahâbelerin, tabîinin, din âlimlerinin ve

³⁵² Tam adı Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî'dir. 277 yılında Basra'da doğmuştur. Babası Ebû Ali el-Cübbâî'dir. Babası gibi Cübbâî nisbesiyle anılmıştır. İlk eğitimini babasından ve dönemin meşhur âlimlerinden almıştır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile ders arkadaşlığı yapmıştır. Kelâm ilmindeki dirâyeti sayesinde Mu'tezile'nin büyük imamları arasında yer almıştır. Babasının vefatından sonra Bağdat'a gidip burada telif çalışmaları ve talebe yetiştirmekle meşgul olmuştur. İbn Hallâd el-Basrî, Abdullah b. Hattâb, Ali el-Basrî, İbrâhim b. Ayyâş, Ebû İmrân es-Sayrafi, Yûsuf el-Ezrak gibi âlimler öğrencileri arasındadır. En önemli ve tartışılan görüşü ahval görüşüdür. Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak için ortaya koymuştur. Birçok eser kaleme aldığı söylenen Cübbâî'nin hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Cübbâî 321 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Bkz. İlhan, Avni, "EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ", *DİA*, C. X, s. 146-147.

³⁵³ Nisâ 4/58.

tüm Müslümanların kendilerinde olan ilim ve dini diğer Müslümanlara tebliğ etmedeki haklarında genel olarak geçerlidir.” Tefsircilerin sözü buraya kadardır.

Bu konuda susmayı haram olarak gördüm. Çünkü hakkı söylemeyip susan dilsiz şeytandır. Aynı şekilde çoğu insan kelâmî konularda delil elde etmeye hakkıyla güç yetiremiyorlar ve bu konuda âlimle cahili ayırt edemiyorlar. Dolayısıyla cahil önderlerden besleniyorlar ve onların dedikleri şeyleri doğruluyorlar. Ben onun sözlerinin yanlışlığını insanlar düşünsün, helâk olan delilden sonra helâk olsun; hidayete eren de delilden sonra hidayete ersin diye açıkladım. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Ve de ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen imân etsin dileyen inkâr etsin.*”³⁵⁴

Şimdi beyanına başlıyoruz, tevfik Allah’tandır. Deriz ki: Taftâzânî “Birden fazla ilâhın bulunması bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması nedeniyle gökyüzünün ve yeryüzünün fesâdını gerektirmez” sözüyle, aklın Allah’ın tek olmasının bilinmesinin sebeplerinden biri olmasını inkâr etmiştir. Bunu birden fazla ilâhın bulunmasının ittifak etmelerinin câiz olmasıyla delillendirmiştir. Sözünden kuşku ve şüphesiz bir şekilde açık olarak anlaşılan budur. Deriz ki: Bu hak ve bâtılı ayıran Kur’an’ın kesin olan âyetlerinin nasslarına muhâliftir. Aynı şekilde Müslümanların “metafizik (ilâhiyyat) konularının bilinmesinde, aklın kendisine uyulan; şer‘in de onu destekleyen” olduğuna icmâ etmelerine de muhâliftir. İlerde konuya değinilecektir inşaallah.

Nasslara muhâlif olmasına gelince, Allah’ın şu âyeti onlardan biridir: “*Her kim Allah ile birlikte başka bir ilâha taparsa -ki bu hususta hiçbir kanıtı olamaz- muhakkak surette o kişinin hesabı rabbinin katında görülecektir. Şu bir gerçektir ki inkârcılar iflah olmayacak!*”³⁵⁵ İmam Necmüddîn Ömer en-Nesefî³⁵⁶ -Allah ona rahmet eylesin-

³⁵⁴ Kehf 18/29.

³⁵⁵ Mu’minûn 23/117.

³⁵⁶ Tam adı Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî’dir. 461 yılında Buhara yakınlarındaki Nesef şehrinde doğmuştur. İlk eğitimine burada başlamış, birçok hocadan ders almıştır. Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, Muhammed b. Mâhân el-Kebindevî, Ömer b. Muhammed el-Buhârî el-Hoşnâmî, Abdullah es-Sıbgî, Muhammed et-Tenûhî, Ebû’l-Muîn en-Nesefî, Abdülmelik en-Nesefî gibi âlimler hocaları arasındadır. Müftî’s-sekaleyn ve Necmüddîn gibi lakaplarla anılmıştır. Birçok alanda eser kaleme alan Nesefî’yi asıl ününe kavuşturan eser ‘*Akâ’idü’n-Nesefî*’ isimli eseridir. Öğrencileri arasında Burhâneddîn el-Mergînânî, Hârizmî, Semerkandî, Mûsâ el-Keşşenî, oğlu Ebû’l-Leys Ahmed b. Ömer en-Nesefî gibi âlimler sayılabilir.

tefsirinde şöyle zikretmiştir: “Onun hiçbir kanıtı yoktur demek, hiçbir delili yoktur demektir. Çünkü kanıt aklî veya naklîdir. Onlardan biri, Allah ile beraber başka bir ilâhın olmasını câiz kılmaz. Bazı sıfatlarda zikredilmiş olsa bile bu, kanıtsız bir şekilde dile getirenle kanıtlı bir şekilde dile getireni ayırmak için değildir. Bilakis o tahkîk sıfatıdır; temyîz sıfatı değildir. Allah’ın “*Kendilerini Allah’a veren peygamberlerin hükmetmesi için...*”³⁵⁷ ve “*O kişinin hesabı rabbinin katında görülecektir.*”³⁵⁸ âyetinde olduğu gibi. O, şartın karşılığıdır yani Allah bunu yapacağını biliyordu ve karşılığını onun için hazırladı. Sonra o, asla felaha eremez çünkü kafirler iflah olmazlar. Sûrenin sonunda kafirlerin iflah olmayacağını zikretti ve itaat eden Müslümanlara da felahı vaat etti. Denmiştir ki: Bu ikrâh halindedir. Her kim bu konuda herhangi bir kanıtı yani hücceti olmadan iddiada bulunursa yani konuşursa o bu konuda muhtârdır. Eğer ikrâh altındaysa o zaman delili vardır. Çünkü Allah Teâlâ şu âyetiyle ikrâh halini istisna kılmıştır: “*Kalbi imânla dolu olduğu halde baskı altında kalanın durumu müstesna.*”³⁵⁹ Bu âyette zikredilen çağrıdır ve bu dil ile sözdür. Bu da ikrâh ile birlikte küfür olmaz. Eğer davet kelimesinin yerinde itikada delâlet eden bir kelime olursa, bu te’vile (yoruma) hamledilmesi mümkün olmaz.” Buraya kadar olan kısım, mezkûr imamın değiştirilmemiş sözüdür.

Taftâzânî’nin görüşünün, İmam Necmüddîn’in zikrettiğine göre kat’i ve yakînî olarak bâtıl olduğunu bildim. Çünkü akıllı kimseye kuşku veya şüphe kalmamıştır. O yanlış iddiasıyla akılda birden fazla ilâhın bulunmasına cevâz vardır demiş ve bunu da “Bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması” sözüyle delillendirmiştir. Allah Subhânehû ve Teâlâ kendisinden başka bir ilâhın var olmasına, aklen ve naklen bir delil olmasını nefyetmiştir. Kim ki iddiası bu olur, bu âyeti kerimenin altına girer ve iflah olmayacağını doğrular. Çünkü Allah’ın “*Herhangi bir delili yoktur.*”³⁶⁰ âyeti ile “bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması” sözü arasında ciddi farklar vardır. Allah koruyandır.

Nesefî 537 yılında Semerkant’ta vefat etmiştir. Bkz. Aslantürk, Ayşe Hümeýra, “NESEFÎ, Necmeddin”, *DİA*, C. XXXII, s. 571-573.

³⁵⁷ Mâide 5/44.

³⁵⁸ Mu’minûn 23/117.

³⁵⁹ Nahl 16/106.

³⁶⁰ Mu’minûn 23/117.

Bu kul dedi ki: Her hak ile bâtilı ayıran Kur'an'dan okuduğum kadarıyla bildim ki Taftâzânî gibi “Birden fazla ilâhın bulunması bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması nedeniyle mümkündür” diyen kimse ya da talebelere ilim öğretmek için derste bunu istemeden de olsa söyleyen ve bunu ondan kabul edip itiraz etmeyen talebelerin tamamı kafir olurlar. Çünkü bir insan eğer bilginlik durumuna geldiyse, satırlardan bir harften gafil olmasının, yaratıcının -celle celâluhû- tek olduğunu bilmemesinin; özellikle İslam ülkesinde yaşıyor ise, şayet dağ başında da yaşıyor olsa özü yoktur. O (Taftâzânî) ilim tahsiliyle uğraştı ve Şeyhülislâm olduğunu iddia etti. Küfürden, nimeti inkâr etmekten, unutmaktan, zelil olmaktan, alçaklıktan, savaştan ve kaybetmekten Allah'a sığınırız. Ondan bağışlanma ve cennetlerde yüksek makam, huriler, saraylar, çocuklar ve köleler isteriz.

FASL. Sonra deriz ki: O'nun (Taftâzânî'nin) “*Bil ki Allah'ın “Yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.”*”³⁶¹ âyetindeki hüccet iknâîdir.” sonuna kadar olan sözü, Şeyh Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin³⁶² *Tebşıra*'da söylediğine göre reddedilmiştir. Zira o şöyle demiştir: “Bunun sebebi de Mu'tezile'nin önderlik sırası Ebû Hâşim'e geldiğinde, o vahdaniyetin ispatının aklî delillerle mümkün olmadığını yanlış olan usullerine göre ileri sürmüştür. Kendisinden öncekilerin de bu konuda kafaları karıştı ve yaratıcının tek olması konusunda akılda herhangi bir delilin olmadığını iddia ettiler. O (Cübâî) biz hayalimize gelse de aklımız iki veya daha fazla yaratıcının olmasına cevaz verse de yaratıcının tek olduğunu sem'î deliller ile biliriz demiş ve tevhîdin delâletine şahitlik eden temânu'un delâletine karşı çıkmayla meşgul olmuştur.

Sonra *Tebşıra*'nın yazarı Ebü'l Muîn en-Nesefî onun bu sözünü reddetti ve şöyle dedi: “Belli ki bu inançsızın murâdı, vahdâniyyeti iptal etmek ve risâlesiyle kavli (âyetin mânasını) bozmak, şeriatın asıllarını ortadan kaldırmak ve dinin asıl olan

³⁶¹ Enbiyâ 21/22.

³⁶² Tam adı Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî'dir. 438 yılında Nesef'te doğmuştur. Din âlimlerinin yetiştiği bir aileye mensub olan Nesefî'nin öğrenimine dair pek bilgi bulunmasa da ailesinden ve Mâtürîdî-Hanefî âlimlerden öğrenim gördüğü söylenebilir. Yalnızca kelâm ilminde değil tefsir ve fıkıh ilimlerinde de önemli ve yetkin bir âlimdir. En önemli eserinin *Tebşiratü'l-edille* olduğu söylenebilir. Zira bu eseri sayesinde Mâtürîdiyye'nin ikinci kurucusu olarak anılmıştır. Necmeddin en-Nesefî, Alâeddin es-Semerkindî, Pezdevî gibi âlimler talebeleri arasındadır. Nesefî 508 yılında vefat etmiştir. Bkz. Yavuz, “NESEFÎ, Ebü'l-Muîn”, *DİA*, C. XXXII, s. 568-570.

kaidelerini yıkmaktır.” Sonra -Allah ona rahmet etsin- onu reddetme konusunda sözü uzattı. Sözü'nün hasılı sana söyleyeceğim şekildedir: “Risâlenin tüm maksadının tevhîd olduğunu göz önünde bulundurursak bu söz nasıl söylenebilir? Ki bu da ancak delille ispatlanabilir. Allah Teâlâ gönderdiği resulüne, Allah ile başka ilâhların da varlığına inananları davet etmesi için bu delili öğretmiştir. Ve ona müşriklerle bu aklî delil ile mücadele etmesini emretmiştir ki bu delil şu âyetlerden anlaşılabilir: “*Yer ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.*”³⁶³ Sonra tekrar etti ve şöyle buyurdu: “*Yoksa ondan başka birtakım ilâhlar mı edindiler? De ki: Haydi delilinizi getirin!*”³⁶⁴ Bununla birlikte müşrikler şirklerinde ve o konudaki boş sözlerinde ısrar ediyorlar, tevhîdi de tüm güçleriyle inkâr ediyorlardı. Allah’ın resulü onları ilzâm ettikten (delillerle susturduktan) sonra Allah’ın şu âyetinde haber verdiği gibi yine söylediklerini söylemeye devam ettiler. Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “*Ve kafirler şöyle diyorlardı: Bu adam sihirbazdır, tam bir yalancıdır. İlahları tek ilâha mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey! Onların ileri gelenleri hareket geçip şöyle dediler: Yolunuzda yürüyün! İlahlarınıza bağlılıkta direnin! İşte istenen budur! Bildiğimiz son dinde böyle bir şey işitmedik; bu uydurmadan başka bir şey değil. İlahi uyarı aramızdan ona mı indi?*”³⁶⁵ Âyeti düşün. Şayet delil iknâî olsaydı ve mülâzemet de âdî olsaydı, bu konuda ihtilaf tasavvur edilemezdi. Ve Allah Teâlâ da resulüne müşriklerle mücadele ederken hakiki bir delil olmaya uygun olmayan bir şey öğretmiş olurdu. Fakat O (Allah), müşriklerle mücadele ederken kullanacağı aklî delili her ne kadar buna muhâlefet edebilecek herhangi bir akli delil olmasa da sadece ona öğretmiştir. Ve bu durumda hasmın anlayışlı olması lâzım gelir.” Allah koruyandır.

Sonra mezkûr imam Ebü’l-Muîn en-Nesefî –Allah Teâlâ ona rahmet eylesin– şöyle buyurdu: “Allah’a bu ve benzeri bir şeyi nispet eden kimsenin küfrü artık hiçbir kimseye gizli kalmaz ve ona en yakın kimsenin onun başını cesedinden ayırması ve Müslümanların zayıflarına verdiği desiselerin önüne geçmesi gerekir.” Bu onun sözüdür.

³⁶³ Enbiyâ 21/22.

³⁶⁴ Enbiyâ 21/24.

³⁶⁵ Sâd 38/4-8.

FASL. Bazı Akâid kitaplarında zikredilmiştir ki: “Eğer sana Allah’ı nasıl bildin denirse de ki: Allah’ın bana tarif ettiği şekilde akılla bildim.” O halde ben de derim ki: O zaman iki şeye ihtiyacın vardır:

Birincisi: Yaratıcının –celle celâluh- bilinmesinde aklın icmâ ile kendisine uyulan, naklin de icmâ ile onu destekleyen olduğunun açıklamamız;

İkincisi: Akıl ile nasıl delil getirileceğini açıklamamızdır. Bunu da iki kısma ayırıyoruz:

Birinci Kısım

“Aklın kendisine uyulan olması hakkındadır.”

Ebü’l-Kâsım es-Saffâr’a³⁶⁶ –Allah ona rahmet etsin- Allah Teâlâ’nın ve şeriatların bilinmesi konusunda sorulduğunda: “Allah’ın bilinmesi hususunda akıl tek başına bu konuda kendisine uyulan, şeriat da akli destekleyendir; şeriatların (kanunların) bilinmesi konusunda ise şeriat tek başına bu konuda kendisine uyulan akıl da onu destekleyendir” demiştir.

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî³⁶⁷ –Allah ona rahmet eylesin- ise şöyle dedi: “Şeriatın bilinmesinin yolu nakildir, dinin yolu ise akıldır.” Ve dediler ki: “Aklın hüccet olmasının delili Allah Teâlâ’nın şu âyetidir: “Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.”³⁶⁸ Kulak duyulurlara, göz görülülere, gönül düşünürlere

³⁶⁶ Risâlede bu isim zikredilmiş olsa da *el-İbâne* adlı eserin müellifi Ebû İshak es-Saffâr’dır. Tam adı Ebû İshâk Rüknuddîn (Rüknu’lislâm) İbrâhîm b. İsmâîl b. İshâk ez-Zâhid es-Saffâr el-Ensârî el-Buhârî’dir. 460 yılında Buhara’da doğmuştur. Saffâr ve Zâhid Saffâr olarak bilinir. Dedesi Ebû Nasr es-Saffâr’dır. İlk eğitimini babasından almıştır. Ebû Hafs el-Bezzâz, Ebû Bekir el-Mervezî, Ebû Ya’kâb es-Seyyârî, Ebû Muhammed el-Kermîni gibi âlimler hocaları arasındadır. Dini ilimlerle ve talebe yetiştirmekle meşgul olmuştur. Ünlü Hanefî fakihi Kâdîhan taebeleri arasındadır. Fıkıh âlimi olmakla birlikte kelâmcılığı ile meşhur olmuştur. En önemli eseri *Telhîsü’l-edille li-kavâ’idi’t-tevhîd*’dir. 534 yılında Buhara’da vefat etmiştir. Bkz. Üzüm, İlyas, “SAFFÂR, Ebû İshak”, *DİA*, C. XXXV, s. 462-463.

³⁶⁷ Tam adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî’dir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte III. yüzyılın ilk yarısının ortalarında doğduğu zikredilmiştir. Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusudur. Aynı zamanda müfessir ve fakihtir. Mâtürîdî kelâm, tefsir, fıkıh alanlarında eserler kaleme almıştır. En önemli eseri *Kitâbü’t-Tevhîd*’dir. Bu eser Sünnî kelâmın klasiklerinden biridir. Talebeleri arasında Ebû Ahmed el-İyâzî, Saîd er-Rüstüfağnî, el-Pezdevî gibi âlimler zikredilmiştir. Mâtürîdî 333 yılında Semerkant’ta vefat etmiştir. Bkz. Özen, “MÂTÜRÎDÎ”, *DİA*, C. XXVIII, s. 146-151.

³⁶⁸ İsrâ 17/36.

mahsustur. Bununla birlikte kulak ve göz akıldan müstağnî değillerdir. Çünkü kulak hakkı ve bâtılı duyar; göz hakkı ve bâtılı görür fakat bu ikisini ancak akıl ile ayırt edebilir. Ve akıl, akla konu olan şeyleri idrak etmede nakil olmadan bağımsızdır.”

Ve ashâbımız³⁶⁹ *Usûlu'l-Fıkıh*'ta³⁷⁰ şöyle zikretti: “Akla (mükellefiyette) yetkinliğin ispatı dolayısıyla itibar edilir. O nimetlerin en büyüğüdür. Çünkü insan onunla diğer canlılardan ayrılır. Onunla rabbini tanır, onunla dünya ve ahiret saadetine erer. İşte bu yüzden peygamber efendimiz -sallallahu aleyhi vesellem- şöyle buyurmuştur: ((Allah yarattığı her mahlukata akıl nimetini vermiştir.)) Fakat akıl, Allah'ın yardımını ve tevfikini idrak etme noktasında tek başına yeterli değildir. Çünkü o tek başına âcizdir.” Ashâbımız³⁷¹ *Usûlu'd-Din*'de³⁷² ise şöyle zikretti: “Ebû Hanîfe -radiyallahu anhu- dedi ki: Kimsenin yaratıcısını bilmemesinde mazereti yoktur. Çünkü gökyüzünün ve yeryüzünün yaratılmasını görür. Eğer hiçbir peygamber gönderilmese bile mahlukata yaratıcısını bilmesi gerekir.”

Müellif şöyle der: Bil ki vahdaniyetin bilinmesi aslında akılla ilişkili olsa da akılda aynı şekilde vahdaniyetin isbâtı vardır. Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'ın –Allah ona rahmet etsin- bazı eserlerinde zikrettiği gibi: “Sem‘, aklın delil olduğu gibi delildir. İmân da bazen akıl deliliyle vâcib olur bazen de sem‘ deliliyle vâcib olur.” Bağlamından anlaşılan bunun menzile yakın olan farklı yollar gibi olmasıdır.

Ve *Tebşıra*'da şöyle zikredilmiştir: “Peygamber efendimizin -sallallahu aleyhi ve sellem- getirdiği din ve dünya işlerinin faydasını içeren kurallar iki kısımdır:

Birincisi: Akıllarda, düşünme ve akletme yoluyla vâkıf olmaya ve ulaşmaya imkân olan şeydir. Âlemin hudûsunun (meydana gelişinin), yaratıcının var, tek ve tam sıfatlarla mevsuf olmasının, noksan sıfatlardan ve her türlü şâibelerden münezzeh olmasının bilinmesi gibi.

³⁶⁹ Ebû'l-Berekât en-Nesefî.

³⁷⁰ Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr.

³⁷¹ Ebû'l-Berekât en-Nesefî.

³⁷² Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl.

Diğeri: Akletme yoluyla vâkıf olmanın mümkün olmadığı şeylerdir. İbadetlerin keyfiyeti, câiz olmasının şartları, edâsının vakitleri, haddlerin ve kefaretlerin takdiri gibi.” Sözü burada bitti.

Müellif dedi ki: Bu durum akılların hükümlerinin (yasalarının) üç kısma ayrılmasından dolayıdır: Vâcip, mümteni‘ ve mutavassıt. Akıl vâcipde hükmettiği zaman âlemin tek, vâcibu’l-vücûd, teklikle ve kemâl sıfatlarla muttasıf bir yaratıcının olduğuna hükmeder. Mümteni‘ de hükmettiği zaman yaratıcının ortağının olmasının imkânsızlığına hükmeder. Fakat mutavassıtta durulur ve o konuda olumsuz ve olumlu herhangi bir hüküm verilmez. Bu konuda hiçbir şey vâcip kılınmaz ve haram da kılınmaz. Bunlar, namazın keyfiyeti, rekatların sayısı, zekâtların miktarı, içki içmek ve buna benzer hükümlerdir. Fakat akıllı kişi eğer iyi bir sonla karşılaşacağını bilirse onu kabul eder, eğer kötü bir sonla karşılaşacağını bilirse de ondan yüz çevirir. Peygamber efendimiz -sallallahu aleyhi ve sellem- fiillerin sonucunu bildirdiğinde akıl faydasına olanı bilir ve onu kabul eder; zararına olan şeyi de reddeder. Tüm bu zikrettiklerimden metbûiyye (tabi olunma) ve müekkidiyyenin (destekleyen olma) ne olduğu anlaşılır.

Tebşıra’da zikredildi ki: “Ebü’l-Hasan Eş‘arî ve Mu‘tezile delilin mutlaka aklî olması gerektiğini söylediler. Öyle olsaydı peygamberin sözünün âlemin hudûsuna ve yaratıcının isbâtına delil olması mümkün olmazdı. Çünkü risâleti sâbit olmadan peygamberin sözü delil olmaz, bir söze de peygamberlikten dolayı bakılmaz ancak gönderen bilindikten sonra itibar edilir. Gönderenin bilinmesi de âlemin hudûsunun bilinmesinden sonra mümkün olur. Eğer durum böyle olursa, peygamberin sözüyle âlemin hâdis olduğu ve yaratıcının isbatının bilgisine erişilmesi asla tasavvur edilemez. Çünkü sözünün sıhhatinin bilinmesi âlemin hudûsuna ve yaratıcının isbatının bilinmesine bağlıdır.” Sözü burada bitti.

Bu kul, müellif -Allah onu affetsin- dedi ki: Zikrettiğimiz, mezkûr imamlar arasında Eş‘arî hariç akılla âlemin hudûsu, yaratıcının isbatı ve birliğinin bilinmesi hususunda hiçbir ihtilaf olmadığı sâbit oldu. O delili nakil olmadan akla indirgemıştır. Taftâzânî de “Birden fazla ilâhın bulunması bu nizamın bozulmasını gerektirmez” sözüyle akıl konusunda mezkûr imamların hepsine muhâlefet etmiştir. Sonra eğer

Taftâzânî “Resul sözünün âlemin hudûsuna delil olmasının bir anlamı yoktur ki âlemin hudûsu aklın ve naklin ortak bilgisi olsun” şeklindeki sözüyle Eş‘arî ile aynı görüşteyse, o zaman Seneviyye’den ve diğerlerinden olur. Fıkıh’ta İmam Şâfiî (ö. 204/820)’ye uyan kimse en son şunu söyleyebilir: “O, (Taftâzânî) Ebû Hâşim’e uymuştur, bu üzerine konuşulması gereken bir konudur.” Allah koruyandır.

Aklı kendisine uyulan ve naklin destekleyen olduğunu bildiysen şimdi,

İkinci Kısım

“Akılla istidlâlın nasıl olduğu konusundadır.”

O birçok kısımdır ve aklî delillerin en meşhuru Allah Teâlâ’nın şu âyetinden alınan burhân-ı temânu‘ delilidir: “*Yer ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.*”³⁷³ Bil ki âyeti kerime bozulmanın imkânsızlığı için değil, ilâhlıkta ortaklığın nefyi için sebep kılınmıştır. Şüphesiz malum olan şudur ki: Allah Teâlâ’nın “*Bunların düzeni bozulurdu.*”³⁷⁴ ve “*Mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.*”³⁷⁵ âyetlerindeki istidlâl onların hepsinin kudretinin gerçekleşmesiyle istidlâl olur. Çünkü ilâhların her biri diğerinin yaptığından başka bir şey yapmış olur. Kudreti, emrinin yüceliğinin, mülkünün ve hükümlerinin gerektirdiği şeylerde gerçekleşir. Ve bazı tefsirlerde “*Bunların düzeni bozulurdu.*”³⁷⁶ âyetinin mânası temânu‘un varlığı dolayısıyla “düzenden çıkardı” olarak zikredilmiştir.

Enfâl’de³⁷⁷ “*Göğün ve yerin Allah’ın buyruğu ile düzen içinde durması da O’nun kanıtlarındandır.*”³⁷⁸ âyetinin tefsirinde “kıyâm bekâdır” olarak zikredilmiştir. Bunu anladığın zaman bil ki Allah Teâlâ’nın ve tekliğinin bilinmesi konusundaki aklî istidlâl (akıl yürütme) Müslümanların icmâsı ile sâbit ve kat’îdir. Bundan ayrılan

³⁷³ Enbiyâ 21/22.

³⁷⁴ Enbiyâ 21/22.

³⁷⁵ Mu‘minûn 23/91.

³⁷⁶ Enbiyâ 21/22.

³⁷⁷ Enfâl Suresi’nde bu minvalde bir tefsir bulunmamaktadır.

³⁷⁸ Rûm 30/25.

Seneviyye, Mecûsîlik ve diğ er mezhepleri doğrulama yoluna girmiştir.       onları ikna etmenin yolu ancak akıldır. Zira onlar nakle güvenmezler.

FASL. Temânu‘u ilk olarak iradede ele alacağız. Deriz ki: Eğ er âlemin iki tane yaratıcısı olsaydı bu ikisi arasında temânu‘ ( ekimşe) sâbit olurdu. Bu da birinin veya ikisinin de hâdis olmalarının delilidir. Eğ er ikisinden biri, bir şahısta hayat diğ er de  l  m yaratmak istese ya ikisinin de mur adı gerçekleşir ki bu muhâldir ya ikisinin de iradeleri iptal olur ki bu ikisinin de âciz olması demektir ya da ikisinden birinin iradesinin gerçekleşmesi diğ erinin gerçekleşmemesi demektir ki bu da iradesi ger ekleşmeyenin âciz olması demektir. Âciz olan ilâhlık derecesinden düşmüş olur. O halde  cz h dislik emarelerindendir. İki ilâhın varlığının isbatı d ş          bir tek ilâh olması zarûrî olur.

en-Nihâye‘nin m  ellifi³⁷⁹ *şerhu‘t-Temhîd*‘de zikretmiştir ki: ‘‘Hocam şöyle söylendi: ‘‘Asıl olan, kudretinin ve görüşünün kem liyle vasıflı olan her ikisinin de kendi görüşünde bağımsız olması, diğ erine uymak mecburiyetinde olmamasıdır. Bundan muhâlefet meydana gelir. Kadîm, hakkında hudûsu gerektiren mümkün tasavvurların d ş       ğ i şeydir. Muh lefetin imkânının d ş          temânu‘un imkânı için yeterlidir. Özellikle ilk zikrettiğimiz üzere görüşünde bağımsız olmak ise, durum böyledir. Bu durumda kitapta ‘‘ya ikisinin de mur adının gerçekleşmesi’’ sözüyle zikrettiğ i şey gerekli olur.’’

FASL. Tartışma gereğ i kabullenmemiz durumunda iradede ittifak etmelerine şöyle deriz: İradede ittifak halinde -farz edildiğ i üzere- her ikisi de diğ erini istediğ i şeyi yapmaktan men edebilir mi edemez mi? Eğ er ‘‘g    yetirebilir’’ dersen her ikisi de diğ erini engelleyebilir. Eğ er ‘‘g    yetiremez’’ dersen her ikisinin de aczi sâbit olur. Eğ er ‘‘biri g    yetirir diğ eri g    yetiremez’’ dersen kâdir olan ilâh olur kâdir olmayan ilâh olamaz. Tereddütle irade temenn , kudret zorunlu ve kadîm de bunlarla mevsuf olmayan olur.

FASL. Sonra ‘‘bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması’’ sözüne gelince derim ki: Bu karışıklığ ı ortadan kaldıran şey şöyle denmesidir: Bu nizam üzere ittifak

³⁷⁹ H s m dd  n H sey n b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğn k .

ettikleri farz edilen iki ilâhın ya varlığın başlangıcında ya da ondan sonrasında bir, iki veya çeşitli zamanlarda mutlaka ittifak etmeleri gerekir. Varlığın başlangıcında ittifak etmeleri câiz değildir. Çünkü o zaman tek bir makdûr iki kâdirin kudreti altında olur ki bu da icmâ ile imkânsızdır. Varlığın başlangıcında ittifakı imkânsız olanlar bundan sonra herhangi bir zamanda, hangi şey üzere ittifak edebilirler?

FASL. *en-Nihâye*'nin müellifi *Şerhu't-Temhîd*'de zikretmiştir ki: “Hocam şöyle söylerdi: Yaratıcının birliği konusunda veciz bir nükte zikredeceğiz. Deriz ki: Âlemin iki yaratıcısının olduğunu farz edersek her ikisi de mutlaka diğerinden ya müstağnî olur ya da olmaz. Eğer müstağnî olursa diğeri ona muhtaç olmaz ve ilâh olmaz. Çünkü ilâh kendisinden başkalarının, kendisine muhtaç olduğu varlıktır. “*Allah sameddir.*”³⁸⁰ âyeti de buna işaret etmiştir. Eğer diğerinden müstağnî olmazsa açıktır ki o ilâh olmaz. Çünkü o durumda âciz olur ve âciz olanın ilâh olması doğru olmaz.”

FASL. *el-Mevâkıf*'ta zikredilmiştir ki: “İki kâdir ilâhın varlığı konusunda kudret altındakilerin nispeti ikisi için de eşittir. Çünkü kudreti gerektiren şey zâtları, kudret altındakileri gerektiren de imkândır. Bu durumda nispet eşit olur. Muayyen kudret altındakilerin gerçekleşmesi ya ikisiyle lâzım olur ki bu açıkladığımız gibi tek bir kudret altındakinin iki kâdir arasında kalmasının imkânsız olması nedeniyle bâtıldır. Ya da ikisinden biriyle gerçekleşmesi gerekir ki bu durumda da herhangi bir seçme durumu olmadan seçim yapmayı gerektirir.”

FASL. Temânu‘u isbat eden âyetler çoktur. “*O’nunla beraber başka bir tanrı yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı.*”³⁸¹ Yani eğer onunla birlikte başka ilâhlar olsaydı, her ilâh kendi yarattıklarına yönelir, bağımsız olur ve mülkünü diğerlerinin mülkünden ayırmış olur. O zaman aralarında dünya hükümdarlarının arasında olduğu gibi harpler ve galip gelme çabası meydana gelir. İçlerinden biri her şeyin kudreti elinde olan olamaz. Lâzım icmâ ile bâtıldır. Burhânın kâim olması, bütün

³⁸⁰ İhlâs 112/2.

³⁸¹ Mu‘minûn 23/91.

mümkînâtın tek vâcip olana dayanmasıyladır. Ve Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Her şeyin egemenliği kendi elinde olan Allah bütün eksikliklerden münezzehtir.*”³⁸²

FASL. Allah Teâlâ’nın “*Ey insanlar! Allah’ın üzerinizdeki nimetlerini hatırlınızdan çıkarmayın. Allah’tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı? O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse niçin haktan dönüyorsunuz?*”³⁸³ âyetinin tefsirinde zikredilmiştir ki: “Yani hangi vecihle tevhiidden ona başkasını ortak koşmaya dönüyorsunuz? Yani akıldan hangi delille bunu yapıyorsunuz ki buna herhangi bir aklî delil yoktur.” Taftâzânî “bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması aklî delildir.” demiştir. Allah bundan münezzehtir.

FASL. Allah Teâlâ şöyle buyurdu: “*O halde söyler misiniz, Allah’ı bırakıp da taptığınız şu şeyler, Allah bana bir zarar vermek istese, O’nun vereceği zararı önleyebilirler mi? Yahut O bana bir rahmet dilese, onun rahmetini durdurabilirler mi?*”³⁸⁴ Bu da aynı şekilde temânu’un delilidir.

FASL. Ebü’l-Kâsım es-Saffâr -Allah ona rahmet eylesin- *İbâne* adlı kitabının *Furûk* kısmında temânu’ dışında bir delil zikretmiştir. O da şudur: “Eğer iki ilâh olsaydı her ikisi de mülkünde ve tasarrufunda eksik kalırdı. Nâkıs olan ilâhlık için uygun olmaz.”

FASL. Sonra “bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması” sözüne gelince deriz ki: Bu ittifakta cevâz İmam Nûreddîn es-Sâbûnî’nin³⁸⁵ -Allah ona rahmet eylesin- zikrettiği üzere doğru değildir. Şöyle demiştir: “Tek bir yaratıcı akılda zarûrî olarak vâciptir. Çünkü câizü’l-vücûd (varlığı câiz) olanın varlığı mutlaka âlemin hudûsunda zikredilen vâcibü’l-vücûd olan bir şeye dayanır. Tek olan, câiz olanlar kendisine izâfe edildiği için vâciptir. İkinci ve üçüncü ise var olsalar bile cevâz

³⁸² Yâsîn 36/83.

³⁸³ Fâtır 35/3.

³⁸⁴ Zümer 39/38.

³⁸⁵ Tam adı Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî’dir. Doğum tarihi ve yeri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kendisine İmam, Nûreddin, Nûreddin el-İmâm, Şeyh el-İmâm lakapları ve Sâbûnî nisbesi verilmiştir. Bazı kaynaklarda Şemsüleimme el-Kerderî’nin talebesi olduğu aktarılmıştır. Hanefî ve Mâtürîdî bir âlimdir. Kelâmcılık yönü ağır basmaktadır. *el-Kifâye fi’l-hidâye*, *el-Bidâye fi usûli’d-dîn* en önemli eserleridir. Sâbûnî 580 yılında Buhara’da vefat etmiştir. Bkz. Aruçi, Muhammed, “SÂBÛNÎ, Nûreddin”, *DİA*, C. XXXV, s. 360-361.

bâbından (kategorisinden) mevcuttur ve yaratıcının cevâz bâbından (kategorisinden) olması imkânsızdır. İlâhın tek olmasının dışında bir şey düşünülemez.”

FASL. Allah Teâlâ’nın şu âyetine bak: “*Allah’tan başka ilâh mı?*”³⁸⁶ âyeti beş kere tekrar edilmiştir. Aklî istidlâl, âlemin yaratıcısının tek olduğu, ortağının olmadığı söylenerek nasıl da teşvik edilmiştir. Her durumda diğer istidlâlden (akıl yürütmeden) farklı bir çeşit istidlâl (akıl yürütme) vardır. “*Allah’tan başka ilâh mı?*”³⁸⁷ âyetindeki soru, olumsuzluk mânasındadır; yani Allah’tan başka ilâh yoktur ve O, ilâhlık, rabblik ve kudretin mükemmel (kemâl-i kudret) noktasında tektir.

FASL. Bu minvalde bilinmesi gerekenlerden biri de Allah Teâlâ’nın zikrettiği şu âyettir: “*İki ilâh edinmeyin, O tek olan ilâhtır.*”³⁸⁸ Yani ikilik durumu ulûhiyete ve ilâhlığın gerekliliklerinden olan tekliğe ters düşer. Ehl-i Tefsîr bu şekilde zikretmiştir. Yani Allah Teâlâ zâtında tektir, onun dışındakiler için hâkiki bir teklik yoktur ve zâtında tek değillerdir. Allah Teâlâ zâtında tektir, diğerleri böyle değildir sözümüzün beyânı; İmam Nûreddîn es-Sâbûnî’nin söylediği gibidir: “Mahallinde açıklandığı gibi Allah’ın zâtı parçalanma ve bölünme kabul etmez. Onun bir benzerinin olması düşünülemez. Eğer onun bir benzeri olduğu düşünülürse benzerinin kendisine eklenmesinin (katılmasının) takdîriyle iki olur. Tekliği gerektiren zâtının varlığıyla birlikte başkasının kendisine eklenmesiyle tek olarak kalamaz. O, Allah’ın adet yönünden tek olmadığının söylenmesi mânasındadır. Onun dışındakiler ise zâtıyla tek değil aksine bir cinse ya da bir çeşide eklenmeleriyle tektirler. Örneğin adamın biri dendiğinde o, zâtından dolayı değil diğer tüm şahıslara nispetle tektir. Çünkü zâtı yüz, el, mide, ayak gibi cüzlere ve kısımlara ayrılır. Âzâlarından biri dendiğinde bu, yüz olsun mesela, bu zâtında değil diğer tüm parçalara izâfetle tektir. Çünkü bu yüz alın, iki göz, burun, yanak, ağız ve iki eli kapsar. İki gözden biri dendiğinde, zâtında değil ikisine nispetle tektir. Çünkü bu göz, saçlar, göz bebeği, beyazlık ve siyahlığı kapsar. Ta ki bu durum en küçük parçaya kadar sürer. O da aynı şekilde zâtında tek değildir. Eğer kendi cinsinden bir cins takdîr etsek ikisi de iki olur. Eğer tekliği zâtıyla olsaydı

³⁸⁶ Neml 27/60, 61, 62, 63, 64.

³⁸⁷ Neml 27/60, 61, 62, 63, 64.

³⁸⁸ Nahl 16/51.

tekliği gerektiren zâtıyla birlikte başkasının ona eklenmesiyle iki olmazdı. Aynı şekilde iki de kendilerine başka bir cüz'ün eklenmesiyle üç olur. Zâtıyla tek olan, benzerinin olmasının düşünülemediğinde doğru olur. Başkasının kendisine eklenmesi imkânsız olan da Allah-celle celâluh-'tur." Sözü burada bitti.

Sonra ben imkânlar ölçüsünde Hanefî ve Eş'arî itikat kitaplarını, tefsir kitaplarını ve diğer kitapları okudum fakat sadece âlemin yaratıcısının tek olduğuna, aklî ve naklî kesin deliller, âyetler sunduklarını gördüm. Bunu anladığın zaman bil ki bu nakli ve aklı kapsayan fasıldır (kısmıdır). Onda âlemin hudûsunun, yaratıcının isbâtının, tekliğinin ve tam sıfatlarının açıklandığı güzel faydalar vardır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"İlâhınız bir tek İlâh'tır. O'ndan başka ilâh yoktur; O rahmandır, rahîmdir. Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgarları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır."*³⁸⁹

İmam Necmüddîn Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr*'de şöyle zikretmiştir: "Ebû'l-Ahvas Saîd'den, o Mesrûk'tan, o Ebû'l-Ahvas ed-Dahî'den rivâyet etmiştir ki: Dedi ki: *"İlâhınız bir tek İlâh'tır. O'ndan başka ilâh yoktur; O rahmandır, rahîmdir."*³⁹⁰ âyeti indiği zaman müşrikler şaşırdılar ve dediler ki: "Tek bir ilâh bizi nasıl duyabilir, önemli işlerimize nasıl yetişebilir? Eğer bu doğruysa biz bir delil getir." Ve Allah Teâlâ *"Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında..."*³⁹¹ âyetini indirdi."

et-Teysîr'de zikredildi ki:

"Bundaki delâletin vechi Şeyh İmam Ebû Bekr Muhammed b. Alî el-Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976)'nin³⁹² söylediği gibidir, o da güzel ve açık bir şekilde zikretmiştir.

³⁸⁹ Bakara 2/163-164.

³⁹⁰ Bakara 2/163.

³⁹¹ Bakara 2/164.

³⁹² Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî'dir. 291 yılında Şaş'ta doğmuştur. Kaffâl lakabı kilitçilik mesleğinden dolayı verilmiştir. Horasan, Irak, Hicaz ve Suriye'ye hadis öğrenimi için gitmiştir. Şaş'a dönerek öğretim faaliyetlerinde bulunmuş; Şâfiî fıkının Mâverâünnehir'de yayılmasını sağlamıştır. Tefsir, hadis, fıkıh, usul, kelâm, Arap dili ve şiirde derinin otoriteleri arasında yer almıştır. Kaffâl cedel sahasında eser veren ilk fıkıh âlimidir. Hadis

Dedi ki: “Allah Teâlâ gökyüzünün ve yeryüzünün yaratılmasının ve daha sonra zikredilenlerin, onun âyetlerinden olduğunu haber verdi. Bu şeyleri gören ve bu konuda düşünen, gökyüzünün insanların üzerinde direksiz bir şekilde çatı gibi yükseltilmiş acâip heyetini görür. Onda doğduğu yerden doğan, battığı yerden de batan güneş ve ay vardır, doğarken ve batarken birbirlerini takip ederler. Gökyüzünde değişmeyen bir ölçüde gökyüzünü kesen yıldızlar; sâbit, gitmeyen onlarla yağmur vakitleri anlaşılan, kara ve denizlerin karanlığında (ışıklarıyla) yol bulunan yıldızlar vardır. Ve âlemin işlerinden yıldızlarla alâkalı olan her şey bununla ilişkilendirilmiştir. Gökyüzünde maîşetlerini kolayca elde edebildikleri güneş ve gecenin delili olan ay vardır. Meyvelerin olgunlaşması, bitkilerin ortaya çıkması ve hayvanların yetişmesiyle alakalı âlemin işleri bu ikisiyle ilişkilendirilmiştir. Yalnızca havâssın bildiği meddücezir, hastalıkların krizleri, kanın hızlı ve yavaş akması ve buna benzer şeylerle imtihan olunup da sıhhatinin farkına varmasıyla ayrıldığı durumlar da bunlardandır.

Yarattıkları için mesken ve kulları için döşek kıldığı yeryüzünü yaratması da onun tekliğinin isbatlarındandır. Ta ki insanlar o yeryüzünde, elle yapılan barınaklar ve evler edindiler. Dağları da yeryüzünün üzerine koymuş, ona da altın, gümüş ve benzerleri gibi birçok cevher çeşitlerinden vermiştir. Su ve diğerlerinden çeşitli gözler de yeryüzünden fışkırmıştır. Dağların üzerinde toprağının, sularının ve dikimlerinin aynı olmasıyla birlikte farklı faydaları olan; tatları, kokuları, devâları ve gıda sınıfları farklı olan ağaçlar, çeşitli bitkiler, tomurcuklar, çiçekler, meyveler meydana gelmiştir.

Gece ve gündüzün tek bir nizam üzere değişmesi onun delillerindendir. Birini dinlenme diğerini de maîşeti kazanma olarak kıldı. Sonra birini diğerinden alır, diğerini de ötekinden alır kıldı. Bazı durumlarda da vakitler, muâmelatta (ilişkilerde) ve namaz vakitlerinin bildirilmesinde tek bir ölçü üzere eşit olmuşlardır.

Denizlerde yüzen, insanlara ticaretlerinde fayda veren gemiler de onun delillerindendir. Gemiye suyun üzerinde yüzen bir dağ gibi görürsün. Bilakis o gemi üzerinde birçok ağır malların, taşınabilen mal sınıflarının, ölçüsünün bilinmeyeceği kadar çok yolcunun bulunduğu şehir gibidir. Yumuşak bir rüzgar onu kolaylıkla yelkeni sayesinde harekete geçirip sürüklüyor da, karada benzer uzunlukta bir mesafenin günlerce süreceği bir mesafeyi bir gecede kat ediyor.

öğrenimi için en çok yolculuk yapan kişi olduğu zikredilmiştir. Başlarda Mu‘tezile’nin fikirlerini benimsemiş olsa da daha sonra Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin mezhebine yönelmiştir. Kaffâl 365 yılında Şâş’ta vefat etmiştir. Bkz. Kallek, Cengiz, “KAFFÂL, Muhammed b. Ali”, **DİA**, C. XXIV, s. 146-148.

Gökyüzünden su indirmesi, son derece ıslaklık ve kuruluştan sonra cansız haldeki çeşitli bitkileri, tomurcukları, ağaçları, hoş bahçeleri ve gezinti yerlerini bu suyla canlandırması onun delillerindendir.

Çeşitli hayvanları -ki onlar her ruh sahibi olan, yürüyen ve hareket eden şeyleri kapsar- yaratması da onun âyetlerindendir. Allah'ın acâip düzenler, harika yaratılışlar, dînî ve dünyevî ilimler bahşettiği insanlar da bunlardandır. Onlardan nebîler, hakîmler, siyasî hükümdarlar kılmış ve onlara çıkarımlarla gâibi şâhîde döndürebildikleri akılları bahşetmiştir. Tıp, aritmetik, astroloji, matematik ve dînî ilimlerin inceliklerine bu akılla ulaşmışlardır. Dağları, vahşî hayvanları onların emrine vermiştir. Onlara ve tabiatları yakın meskenleri farklı olan evcil hayvanlardan, haşerattan oluşan hayvan türlerine dünyada ömür vermiştir. Faydaları ve zararları açıkça belli olan yiyecekler vermiştir. Her türde de kendisinden faydalı ve koruyucu bir tür yaratmıştır.

Cinsi aynı olmasına rağmen farklı yönlerden kible, batı rüzgarları, güneyden esen ve lodos olarak esen rüzgâr da onun delillerindendir. Yağmur getirmeyen, yağmur taşıyan, azap olan, rahmet olan, sıcak olan, soğuk olan rüzgarlar ve bunların dışındaki bulutların hareket ettiği, gemilerin denizde yürüdüğü, ruhların ulaştığı ve bedenlerde hayatı tamamlandığı rüzgâr sınıfları da bunlardandır. Bu rüzgarlarla kimi kavimler yardım bulur, kimi kavimler helâk olur, kimi kavimler yağmura kavuşur, kimi kavimler yerle bir olur.

Gökyüzü ve yeryüzü arasında belli bir nizam içinde gidip gelen bulutlar da onun delillerindendir. Gezen dağlar gibi yükseltilir, toplanır ve yayılır ve üzerlerinde de gök gürültüleri, şimşekler ve yıldırımlar vardır. Bu rüzgarlar bazen yağmur bazen kar yağdıran, bazen soğuğa sebep olan, eşyaları talan eden, sele sebep olan, kayaları kökünden söken, sarayları yıkan, hafifliğine ve yumuşaklığına rağmen ağır taşları yuvarlayan su bulutlarını akıtıp götürürler. Toprak onunla hayat bulur ve onunla bitkiler ve yiyecekler çıkar, hava onunla temizlenir, veba onunla gider, insanlar onunla yeryüzünün çoğu yerindeki kuyu ve kaynaklardan müstağnî olunur, onunla kaynak ve kuyu suları bol olur. Bunu akılla düşünen bitmeyen acâipliklere vâkıf olur. Bunların tamamı, hiçbir şeyin kendisine benzemediği; yaratan, galip olan, âlim, kâdir, hakîm, bilen, işiten ve gören olana delâlet eder. Yaratılışın eserlerinden ve hudûsun delâletlerinden olan toplanmayı, ayrılmayı, hareket etmeyi ve durmayı; her birinin heybetiyle, suretiyle, tanımıyla, nihayetiyle, mahsus bir vecihle ve mahsus bir vakte ait olmasını; birbirlerinin önüne geçmesini ve birbirlerinden geri kalmasını; artma ve azalmasının cevâzını, şahit olduğumuz çeşitli hallerin tamamını görmesi, işte bunların tamamı zıt sıfatlardan ve birbirini takip eden hallerden ayrılmasının imkânına delildir.

Ve birbirlerini takip etmeleri hâdis olmalarının delilidir. Havadise mahal olanın ondan gayrı olması imkânsızdır. Ayrı olması imkânsız olduğunda onu geçmesi de imkânsız olur. Çünkü geçmede ayrılma gerçekleşir. Havadisi geçemeyen de kesinlikle hâdis olur.

Ve onun hâdis olması onu ihdâs edene ve onu inşâ edene delâlet eder. Çünkü kendi kendine hâdis olmasının imkânsız olması toprağın kendi kendisine dövülmüş, sonra kendi kendine duvar olmuş sonra da kendi kendisine çatısı konmuş şekilde bina haline gelmiş bir evin olduğunu iddia edenin imkânsızlığı gibidir. Ve yine aynı şekilde pamuğun kendi kendine eğrilmiş, sonra kendi kendine örülmüş bir elbise haline geldiğini iddia edenin imkânsızlığı gibidir. Çünkü gökyüzünü üzerindeki türlü ziynetlerle birlikte gören ve örülmüş bir elbiseyi gören arasında bir fark yoktur. Akıllı kimse, onu birisinin ördüğünden; diğerini de bir yaratanın yarattığından şüphe etmez.

Gökyüzü te'lîf (nizam) olarak en acâip, terkîb (birleşim) olarak en harika, tertîb (diziliş) olarak en gariptir. İnsana ve diğer canlılara baktığında parçalarının te'lîfi (nizamı), azalarının birleşmesi, birbiriyle kâim olması ve sâbit, kalıcı olmak için birbirine ihtiyaç duyması bakana yeter. Tüm bunların hepsi merbûb (düzenlenmiş) ve yaratılmış, onu tutacak bir şeye muhtaç halde olduğunun delilidir. Düşündüğün zaman bedende fazlalıkların atıldığı mecraların en yüksekinden en aşağısına kadar inşâ edilmiş; pencereleri, giriş ve çıkış yerleri yapılmış bir ev gibi planlanmış ve yapılmış olduğunu bilirsin.

Sonra bedenın damar, sinir, et, kemikten olduğunu düşündüğünde onun müellef (oluşturulmuş) olduğunu ve en güzel şekilde tertîb (düzenlenmiş) edildiğini bilirsin. Ondandır hiçbir şey kendi başına sâbit ve kalıcı değildir, aksine onu sâbit tutan ve kalıcı kılan bir varlıkla sâbit ve kalıcıdır. Sonra uzmanların azâların terkîbinden ve anatomi ehlinin kitaplarında her birinin faydalarından anlattıklarını bildiğinde, akılların acâiplikleri karşısında hayrete düştüğünü görür, zihinlerin vasıflarını sayamayacağı harika şeylere vâkıf olursun. Âlemlerin rabbinin bu konuda tek olduğunu bilirsin.

Sonra o, varlığıyla yaratıcısının kudretine delâlet eder ki onun kudreti tamdır. Sonra geri kalmasının câiz olmasıyla birlikte birbirlerinin önüne geçmeleri ya da mütekaddim (önceden var olması) olmasının cevâzıyla birlikte bazısının bazısından varlıkta geri kalması ve tüm bu cinslerin, onu has kılan mürîdin iradesine hilafının câiz olması ile birlikte belirli bir hal, belirli bir vakit ve belirli bir ölçü ile olması buna delâlet eder. Sonra itkânı (muhkem oluşu), düzeni ve hükümleri yazılmış bir kitabın yazmayı bilmeyen birisi tarafından ortaya çıkarılmasının imkânsız olduğu için yaratıcının bilinmesine delâlet eder.

Sonra bunların tamamı, kudret, irade ve ilmin canlı olmayan birisinde bulunmasının imkânsız olduğu için yaratıcısının canlılığına delâlet eder. Sonra âlemin işlerinin bir düzen içinde olması, onun tek ve ortaksız olduğuna delâlet eder. Çünkü eğer onunla birlikte başka bir ilâh olsaydı işler bozulur, idare karışır. Ve Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Yer ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.*”³⁹³ Âlemdeki canlıların birbirleriyle irtibat halinde olmaları, bekâ konusunda birbirlerine ihtiyaç duymaları yaratıcısının tek olduğuna delâlet eder.

Bu, insanın ve diğer canlıların imkân bulduğu ve kendisine dayandığı şeylere ihtiyaç duyması gibidir. Çünkü eşyaların ortaya çıktığı ışık, karanlık, zaman, hararet gibi şeylerin mutlaka olması gerekir. Gökyüzü ve üzerindeki birbiriyle alakalı, birbirlerine muhtaç haldedir. İnsan ancak bunların varlığıyla kâim olabilir. Yıldızların kendileriyle karada ve denizde yol bulunabilmesi için mutlaka olmaları gerekir. Hareketleriyle ile senelerin sayıları, aritmetik bilinir.

Havanın da mutlaka olması gerekir çünkü gökyüzü, yeryüzünün kapağı gibidir. Mutlaka havanın olması gerekir çünkü olmazsa nefesler daralır. Havanın vücutlara ulaşip orada tutunabileceği kadar soğuk olması gerekir. Görmez misin ki ağzıyla ve burnuyla aldığı havanın engellendiği bir şey çok geçmeden ölür. Rüzgâr havayı hareket ettirir.

Etleri helal olan canlılar yenilebilmeleri için etlerine ihtiyaç duyulan canlılardır. Eti helal olmayanlar da binilir ve üzerlerinde ağır yükler taşınır. Bu iki sınıfa girmeyenlerin de iç yağlarından, ödlerinden ve bunun gibi şeylerden hastaların tedavisinde faydalanılır. Bu da birbirleriyle olan ilişkilerinin ve birbirlerine muhtaç olduklarının delillidir. Âlemin tamamı birbirlerini tutan ve birbirlerinden oluşan tek beden gibidir.

Bu da âlemin bir müellifinin olduğunu ve tamamını onun te’lîf (oluşturan) ettiğine delildir. Tüm bunlar onun yarattıklarından hiçbir şeye benzemediğine ve ona da hiçbir şeyin benzemediğine delâlet eder. Çünkü birbirine benzeyen iki şeyin hakikati diğerine câiz olan şeyin ikisinden birine de câiz olmasıdır. Eğer yarattıklarına bir yönden bile benzese yarattıklarına câiz olan değişim, yok olma, ayrılma, acz, ölüm ve diğer afetler ona da câiz olurdu. Allah bundan yüce ve uzaktır.

Gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, her ikisinin de uzay boşluğuna gitmesi, gittikten sonra her ikisinin de geri dönmesi ve ölümünden sonra yeryüzünün tekrar canlanması, ölümden sonra yaratılmanın olduğuna delâlet eder.

³⁹³ Enbiyâ 21/22.

Yeryüzünde bulunan çeşitli yemekler, elbiseler, meyveler, tomurcuklar, nimetlerine rağbet ettikleri cennette vaat ettiklerinin, hayatın ve akrabaların olmasına delâlet eder. Haşerat ise bildirdiği üzere ondan engellemek için cehennemdedir.

Sonra Allah Teâlâ bu delillerden bazılarını akılları ölçüsünde herkesin anlayabileceği şekilde kılmıştır. Bazılarını da ilimde düşünmeleri ile orta yolda olanların anlayabileceği şekilde kılmıştır. Bazılarını da sadece Allah'ın onları diğerlerine faziletli kıldığı fikirlerinde, zihinlerinde ilimde ve düşünmede önde gelenlerin anlayabileceği şekilde kılmıştır. Allah'ın tevhîdine olan delili diğer insanların üzerine olmuştur ki helâk olan delilden sonra helâk olsun, hayat bulan da delilden sonra hayat bulsun. Allah işiten ve bilendir.”

Sözü burada bitmiştir. Allah ona rahmet etsin.

Beyzâvî³⁹⁴ bu âyetin tefsirini bitirdikten sonra şöyle dedi: “Şayet onunla birlikte kâdir olduğu şeylere kâdir olan bir ilâh olsaydı ve iradeleri ortak olsaydı; fiil eğer ikisine ait olsaydı, iki irade sahibinin de tek bir emir üzere toplanmaları gerekirdi. Eğer fiil ikisinden birine ait olsaydı failin tercihi ve ulûhiyetini nefyeden diğerinin aczi gerekirdi. Eğer iradeleri ihtilaf ederse Allah Teâlâ'nın “*Yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.*”³⁹⁵ âyetinde işaret ettiği gibi temânü‘ ve ikilik lâzım olurdu. Allah doğru yola iletendir.”

FASL. Taftâzânî'nin talebelerinden biri “Taftâzânî Allah Teâlâ'nın “*Yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.*”³⁹⁶ âyetinin delâletini inkâr etti, başka bir delille ise tevhîdi isbât etti, bu inkâr ona zarar vermez” diye söyledikleri bana ulaştı. Allah'ın vahdaniyetine aklî olarak değil istidlâl olarak delâlet eden isbat sayılamayacak kadar çoktur. Sadece birden fazla ilâhın bulunması bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması nedeniyle fesâdı gerektirmez diyen

³⁹⁴ Tam adı Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî'dir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte Şîraz yakınlarındaki Beyzâ kasabasında doğduğu bilinmektedir. Şîraz kâdılkudâtlığı yaptığı için “Kâdî” ve “Kâdılkudât” olarak anılmıştır. İlk eğitimini babasından almıştır. Hocaları hakkında pek bir bilgi yoktur. Babasının vefatından sonra Şîraz kâdılkudâtlığına tayin edilmiş, bu görevi yaparken bir yandan da talebe yetiştirmiştir. Kemâleddin el-Merâgî, Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, Çârberdî ve Zeynüddin el-Henkî gibi âlimler öğrencileri arasındadır. Tefsir, kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanlarında eserler kaleme almıştır. Tefsirciliği ile ön plana çıkan Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* adlı eseri onun tefsirciliğini ortaya koyan en önemli eseridir. Beyzâvî 685 yılında Tebriz'de vefat etmiştir. Bkz. Yavuz, “BEYZÂVÎ”, *DİA*, C. VI, s. 100-103.

³⁹⁵ Enbiyâ 21/22.

³⁹⁶ Enbiyâ 21/22.

kimse, tefsirlerinde zikredildiği gibi “*Her kim Allah ile birlikte başka bir ilâha taparsa -ki bu hususta hiçbir kanıtı olamaz-*”³⁹⁷ âyetini, “*Yer ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.*”³⁹⁸ âyetini, “*Allah’tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı?*”³⁹⁹ âyetini “*Öyleyse niçin haktan dönüyorsunuz?*”⁴⁰⁰ âyetine kadar olan kısmı ve bundan başka diğer âyetleri de inkâr etmiş olur. Bu sözü inkâr eden şeyler sayılamayacak kadar çoktur.

Kitaplardan birinde:⁴⁰¹ “Kur’an’dan bir harf ya da bir âyet inkâr eden veya Kur’an’da hükmü, haberi ya da isbatı açıkça belli olan bir şeyi yalanlayan veya ondan gelen bir ilmin nefyettiğini ispatlayan, ispatladığını nefyeden, ondan bir şeyde şüpheye düşen icmâ ile kafirdir.” denmiştir. “*Allah’ı ve peygamberlerini inkâr edenler, Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyenler, “Bir kısmına inanırız ama bir kısmına inanmayız” diyenler ve bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu! İşte gerçek kafirler bunlardır.*”⁴⁰² âyeti tek bir şeyi inkâr etmenin tamamını inkâr etmek demek olduğuna delâlet eder.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805)⁴⁰³ -Allah ona rahmet eylesin- es-Siyerü’l-Kebîr adlı eserinde zikretmiştir ki: “Şeriattan herhangi bir şeyi inkâr eden “Allah’tan başka ilâh yoktur” sözünü inkâr etmiştir. Ve Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? İçinizden bu şekilde davranan birinin dünya hayatındaki cezası ancak rezil rüsva

³⁹⁷ Mu’minûn 23/117.

³⁹⁸ Enbiyâ 21/22.

³⁹⁹ Fâtır 35/3.

⁴⁰⁰ Fâtır 35/3.

⁴⁰¹ eş-Şifâ bi-ta’rîfi Hukûki’l-Mustafâ.

⁴⁰² Nisâ 4/150-151.

⁴⁰³ Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî’dir. 132 yılında Vâsıt’ta doğmuştur. Ailesiyle birlikte Kûfe’ye gitmiş ilk eğitimini burada almıştır. Ebû Hanîfe’nin ilim meclisinde bulunmuştur. Hadis öğrenmek için gittiği Medine’de İmam Mâlik’ten *el-Muvatta’ı* dinlemiştir. Süfyân b. Uyeyne, Evzâî, Abdullah b. Mübârek gibi âlimler hocaları arasındadır. Medine, Dımaşk, Horasan ve Basra’ya ilmî seyahatler yapmıştır. Basra’ya yerleşip burada dersler vermiştir. Süleyman el-Keysânî, Ebû Süleyman el-Cûzcânî, Ebû Hafs el-Kebîr, Ubeydullah er-Râzî, Esed b. Furât gibi âlimler öğrencileri arasında zikredilmektedir. Fıkıh ve hadis alanlarında eserleri vardır. Eserleriyle Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan önemli bir âlimdir. 189 yılında Rey’de vefat etmiştir. Bkz. Taş, Aydın; Özşenel, Mehmet, “ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan”, *DİA*, C. XXXIX, s. 38-42.

*olmaktır; kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine itilirler. Allah sizin yapmakta olduğunuzdan habersiz değildir.*⁴⁰⁴

Sonra “başka bir delil ile” sözü aklen veya naklen olmanın dışında değildir deriz. Eğer bu naklen ise “*De ki: O, Allah’tır, tektir.*”⁴⁰⁵ âyeti ve bunun dışındaki diğer âyetler, yaratıcının naklen tek olması üzerinde ittifak ettiğimiz şeydir. Eğer aklen ise bundan sonra yani “bu nizam üzere ittifak etmelerinin câiz olması” diyerek aklen âlemin yaratıcısını tek olmasını inkâr edip aynı şekilde aklen vahdaniyeti ispat etmiş, daha önceden söylemiş olduğu şeyi iptal etmiş -ki bu murâd olunan şeydir- ve bâtil mezhebini terk etmiş olur. Eğer daha önceki sözünü iptal etmezse bu durumda tenâkuz lâzım gelir. O zaman onun sözü birden fazla ilâh olması aklen câizdir mânasında olur ki câiz değildir. Allah bundan münezzehtir.

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe -Allah ondan razı olsun- zikretmiştir ki: “Eğer bir insana tevhîd ilminin inceliklerinden bir şey problem olursa bir âlim bulup ona sorana kadar o sorunun cevabı Allah katında o esnada nasılsa ona o şekilde inanması gerekir. Sormayı geciktirme kolaylığı ve o konuda geri durma hakkı yoktur. Eğer bu konuda geri durursa kafir olur.” Yani tevhîd konusunda geri durduğu için mazur görülmez ve eğer geri durursa kafir olur. Taftâzânî talihsiz bir şüphe nedeniyle bu konuda konuşmuş ve sapmış, kimsenin sayamayacağı kadar fazla kişiyi de yoldan çıkarmıştır. Sonra ben ilim sahibi olduklarını iddia eden birçok kişiyi gördüm. Bu konu onlara yöneltildiğinde dillerini bağlıyorlar, ondan geri duruyorlar, “bu ilimde bir hiledir” diyorlar ve şüpheye düşüyorlar ki bu ve benzeri şeylerde şüphe duymak ve geri durmak icmâ ile küfürdür. Allah koruyandır.

FASL. Sonra Taftâzânî’nin birçok talebesi sözünün reddinde söylenen kesin delilleri, hüccetleri ve kanıtları kibirle ve inatla inkâr ettiler. Bana bazı büyük âlimlerden ulaştı ki: “Bir kimse küfür kelimesini söylese, onun da babası, oğlu, kardeşi veya arkadaşı olsa, bu topluluktan birisi onun küfrünü örtmek istese ve sırf insanlar ona küfre düştü demesinler diye bâtil bir te’vil ile sözünü te’vil etse, o te’vil eden küfre düşmüş olur.” Bundan Allah’a sığınırız. Ona düşen ayakları sâbit kalabilsin diye

⁴⁰⁴ Bakara 2/85.

⁴⁰⁵ İhlâs 112/1.

yalnızca hakkı söylemektir. Bu da şu âyete isnâd edilmiştir: “İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, sadece “İman ettik” demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?”⁴⁰⁶ âyetin tefsirinde zikredilmiştir ki: “Bilakis Allah onları teklif lisanıyla hicret, cihat, şehvetlerin kaldırılması, nefislerde ve mallarda çeşitli musibetler gibi şeylerle halis olanı münafıktan, dinde sâbit olanı da dinden muzdarip olandan ayırmak için imtihan eder. Bu şekilde doğru söyleyenin doğruluğu, yalan söyleyenin yalanı açığa çıkar. Ve Allah Teâlâ’nın şu âyeti: “Andolsun ki biz, onlardan öncekileri de sınamıştık.”⁴⁰⁷ gösterir ki, bu tüm ümmetlerde gerçekleşen eski bir sünnettir ve hilâfının gerçekleşmesi gerekmez. Ve Allah Teâlâ’nın şu âyeti: “Allah, elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; kezâ O, yalancıları da mutlaka ortaya çıkaracaktır.”⁴⁰⁸ yani Allah doğruların doğrulukları ve yalancıların yalanları; fiillerin yapılması ve terk edilmesi ile ortaya çıksın diye onları imtihan edecektir.”

FASL. Sonra Allah Teâlâ ve Tekaddese’nin birliğinin delilleri sayılamayacak kadar çoktur. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.”⁴⁰⁹ Allah Teâlâ’nın “Artık siz de bile bile O’na eş ve ortaklar koşmayın.”⁴¹⁰ âyetinin tefsirinde zikredilmiştir ki: “İlim sahibi âlim ile cahil teklif konusunda eşittir.” Yani ilim ehlinde, nazar ehlinde ve isabetli görüş sahiplerinden olduğunuz halde, eğer en az düşünmeyle bile düşünseniz aklınız sizi mümkünâtı zâtıyla vâcib olma konusunda tek olan ve mahlukatına benzemekten yüce olan yaratanın isbatına götürür. Bundan sonra kibirlenmek ve inkâr etmek; ilim elde ettikten ve deliller ortaya çıktıktan sonra inkâr demektir. Vahdaniyeti küfür, delilin açıklığından sonra inkârdır. Çünkü yaratıcının tekliğine ve kudretinin tamlığına -celle celâluhû- delâlet eden âyetlerin çokluğu sayılamayacak kadardır ve en ufak akli olan birine bile gizli kalmaz. Ve bu Allah’ın kendisine kolaylaştırdığı kişiye kolaydır.

Varlık (binasının) kapı ve duvarındaki bu acaip nakışlar üzerine

Fikir yürütmeyen kişi duvar resimleri gibidir

⁴⁰⁶ Ankebût 29/1-2.

⁴⁰⁷ Ankebût 29/3.

⁴⁰⁸ Ankebût 29/3.

⁴⁰⁹ İsrâ 17/44.

⁴¹⁰ Bakara 2/22.

Bunu söyleyene bravo!

Gariptir! İlahı nasıl asi olur ya da inkâr eden onu nasıl inkâr eder?

Her şeyde onun tek olduğuna deliller vardır.

Risâleden maksat hasıl olmuştur. Hamd âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur. Salat ve selam peygamberlerin önderi ve doğru yola götüren Muhammed (s.a.v.)’in, âlinin ve ashâbının üzerine olsun.

FASL. Risâleye ek. Bil ki *en-Nihâye*’nin müellifi *Şerhu’t-Temhîd*’in başlarında İmam Ebü’l-Muîn en-Nesefî için onun kudretinin yüceliği hakkında uzun bir kelâm etti. Orada zikrettiği sözünün hasılı: “İmam, zâhid, muhakkik, kâmil, fazilet ve hüner ehlinin reisi, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın direği Seyfeddîn Ebü’l-Muîn Şemsu’d-Din Muhammed b. Muhammed el-Mekhûlî en-Nesefî, sahibinin (arkadaşının) hocasının hocasının hocası idi.” Orada hocaların isimlerini verdi. Bu şerhte başka bir mevzuda zikretti ki: “Musannif çeşitli ilimlerdeki fazîlet ve mahâretinde insaflı kimsenin şüphe duymadığı, kapalı ve ketûm şeyleri açma konusunda zamanında kimsenin ona mukavemet gösteremediği bir kimseydi.” Bu onun sözüdür.

El-Muhît’in müellifi⁴¹¹ siyer kitabında İmam Ebü’l-Muîn’in *Usûlu’t-Tevhîd* eserindeki sözüyle delil getirdi ve şöyle dedi: “Müslüman Ben mühlidim derse küfre nispet edilir, çünkü inkârcı kafirdir. Bunu İmam Ebü’l-Muîn’in *Usûlu’t-Tevhîd* eserinde zikretmiştir.” Bu onun sözüdür.

Sonra bu kul Mısır’a gittiğinde; bu sözüm Şeyh Alâeddîn el-Buhârî’ye⁴¹² ulaştı. O Taftâzânî’nin öğrencilerindendi; Mısır ehlinin kendisine inandığı ve onların gözünde büyük bir âlimdi. Beni inkâr etti ve sözüme cevap vermeye kalkıştı. Sonra Eş’arî kitaplarını araştırdı ve orada delilin bazen kat’î bazen de zannî olabileceğini

⁴¹¹ Abdülazîz el-Buhârî.

⁴¹² Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-Acemî el-Hanefî’dir. 770 yılında Buhara’da doğmuştur. İlk eğitimini babasında almıştır. Hocaları pek bilinmese de en meşhur hocası olan Taftâzânî’den uzun süre eğitim almıştır. Hindistan, Mekke ve Kahire’ye seyahat etmiş Kahire’de uzun süre kalmıştır. Fıkıh, usûl-ü fıkıh, Arapça, mantık, cedel, me’anî, beyân- bedî gibi ilimlerde yetkin bir âlimdir. Öğrencileri arasında Şihabüddin ed-Dimaşkî, Ali el-Balatinişî ed-Dimaşkî, Osman el-Ensârî el-Himevî, Yakup el-Kayanî el-Kâhirevî gibi âlimleri zikretmek mümkündür. Buhârî 841 yılında Şam’da vefat etmiştir. Bkz. Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi*, C. IX, s. 198,291,294; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, C. I, s. 1215.

gördü. Sonra kendi kendine “Yer ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu.”⁴¹³ âyetinin zannî olduğu vehmine kapıldı. Fakat durum açıktır ki Eş’arî kitaplarında bu âyeti kerime kesin delillerdendir.

Sonra sözüme cevap olarak şöyle dedi: “Açıktır ki ihtilaf, ittifak mümkün olduğu için kat’î olarak lâzım değildir. Ve fesâdın gerekliliği adîdir (âdet gereğidir).” Sonra İmam Ebü’l-Muîn’i -Allah ona rahmet eylesin- eleştirmeye başladı ve dedi ki: “Böyle derin, İslâm’a ve Müslümanlara nasihat eden birisinin Müslümanların zayıflarından şer maddesinin, kesin olarak eleştirenlerin eleştirilerini derç etmek için kafasının kesilmesi nasıl olur? Bilakis âlemlerin irşadı için bu gibi âlimlerin bâki kalmasına dua edilmesi gerekir.” Sonra dedi ki: “Ben, Usûlu’d-Dîn ilminde kudretinin yüceliğiyle birlikte *et-Tebşıra* sahibinden böyle bir sözün sâdır olmasına şaşıyorum.” Bu onun sözüdür.

Sonra bu cevabı Mısır İmamları arasında yayıldı ve şöyle dediler: “Bu meselenin hasılı Abdülatîf âlemin yaratıcısı -celle celâluhû- aklen ve naklen tektir diyor; Alâeddîn ise Taftâzânî’nin dediği gibi naklen tektir fakat aklen değildir diyor.” Bunu duyan bazıları onu lanetlediler ve ona baskı yaptılar. Eleştirenlerin eleştirileri sonrası zor durumda kaldı, Mısır’dan gitmek istedi ve gitti. Ona uyanlardan bazıları da onunla gittiler bazıları da ölene kadar orada kaldılar. Sonunda zulmeden kavmin kökü kesildi. Her türlü övgü, âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur. Ve risâle sekiz yüz otuz beş senesinin cemâziyelevvel ayının son yedi gününde tamamlandı.

Ey Allah’ım! Kulun ve resulün ve efendimiz Hz. Muhammed’e (s.a.v.), evlâdî iyâline, ashâbına ve âhiret gününe kadar onların yolunda olanlara rahmet et, selamet ver.

⁴¹³ Enbiyâ 21/22.

SONUÇ

Kelâm ilmi ortaya çıktığı ilk günden itibaren Allah'ın birliğini ispatlamaya çalışmıştır. Kelâm ilminin temel amacı, İslâm dininin inançlarını kanıtlamak ve yöneltilecek her türlü soruyu cevaplayıp bu inançları savunmaktır. Kelâm âlimleri, Allah'ın birliği İslâm dininin en temel öğretisi olduğu için tevhîdi ispatlamak için büyük bir gayret içerisinde girmişlerdir. Allah'ın birliği her ne kadar âyetlerle sabit olsa da âyetleri kabul etmeyen gayri müslimler için aklî delillerle Allah'ın birliğinin ispatlanma ihtiyacı doğmuştur.

Tevhîd her ne kadar gayri müslimlere karşı savunulan bir argüman gibi gözüke de İslâm mezhepleri arasında da tartışma konusu olmuştur. Zira sıfatlar konusu bunun en bariz örneğidir. Allah'a sıfat nisbet etmek, bazı mezhepler için tevhîdi ortadan kaldırmak ve Allah ile birlikte başka kadîm varlıkları ispatlamak mânasına gelirken; bazı mezhepler için Allah'a birtakım sıfatları yakıştırmamak ona bazı noksanlıkları yakıştırmak mânasına gelmektedir.

Kelâm âlimleri Allah'ın birliğini ispatlamak için birçok aklî delil kullanmışlardır. Bu delillerden biri de burhân-ı temânu' delilidir. Enbiyâ Sûresi 22. âyetinden alınan bu delil yeryüzü ve gökyüzünde Allah'tan başka ilâhların bulunması durumunda bu ikisinin de fesâda uğrayacağını ifade eden delildir. Âyetin bu ifadesini bazı âlimler delil olarak almışlar ve aklen yeryüzü ve gökyüzünün birden fazla yaratıcısı ve idarecisinin bulunamayacağını iddia etmişlerdir. Bazıları ise bu âyetin aklen bir kesinliği gerektirmediğini, aklın bunun aksini düşünmesinin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.

Bu konudaki ilk tartışma Neseî'nin Cübbâî'yi eletirmesi ile başlamıştır. Zira Neseî, Cübbâî'yi sert bir dille eleştirip onun küfre düştüğünü iddia etmiştir. Hatta daha da ileri giderek buna benzer söz söyleyenlerin öldürülüp Müslümanlara zarar vermelerinin engellenmesi gerektiğini savunmuştur.

Çalışmamızda ele aldığımız âlim Abdüllatîf el-Kirmânî, Taftâzânî'yi burhân-ı temânu' üzerinden eleştirmiş ve yazdığı eserle onu tekfirle itham etmiştir. Bunu yaparken Neseî'nin daha önce Cübbâî'yi aynı konuda eleştirmesini örnek göstermiş; Taftâzânî'nin de Cübbâî gibi olduğunu iddia etmiştir. Onun bu sözlerini duyan

Taftâzânî'nin öğrencisi Alâeddin el-Buhârî de hocasını savunup Kirmânî'yi eleştirmiştir. Kirmânî, o zaman Mısır müftüsü olan Buhârî ile Kahire'ye gittiğinde tartışmıştır. Taftâzânî âyetin delâletinin hatâbî olduğunu, mülâzemetin âdî olduğunu iddia ederken; Kirmânî âyetin delâletinin kat'î olduğunu, birçok âyetin buna işaret ettiğini ve aksini iddia etmenin bu âyetleri inkâr mânasına geldiğini söylemiştir. Kirmânî bunu yaparken tevhide delâlet eden tüm âyetleri zikretmiş, bu konudaki âlimlerin sözlerini de aktarmak suretiyle görüşünü desteklemiştir. Buhârî ise insanların anlama kabiliyetlerinin farklı olduğunu öne sürmüş ve âyetin delâletinin inananlar için iknâ düzeyinde olduğunu söyleyerek hocasını savunmuştur.

Bundan sonra alevlenen tartışmalara birçok âlim mudâhil olmuştur. Tartışmaya katılan bu âlimler konuya farklı açılardan yaklaşıp her biri savunduğu görüşü destekleme yoluna gitmiştir. Genellikle bu tartışmalar Taftâzânî ve Kirmânî üzerinden devam etmiş; Taftâzânî'nin haklı olduğunu iddia edenler olduğu gibi Kirmânî'yi de savunanlar olmuştur. Bazı âlimler eleştiride bulunurken sert bir üslup kullanmışlar, bazıları ise daha yumuşak bir üslupla konuyu ele almışlardır.

Kirmânî'nin burhân-ı temânu' konusundaki görüşlerini ele aldığımız bu çalışmada âlimlerin bu konuya muhtelif pencerelerden bakmalarından dolayı, farklı görüşlere sahip oldukları gözlemlenmiştir. Kirmânî de burhân-ı temânu' delilinin kabul edilmemesi durumunda, aklen birden fazla yaratıcının bulunmasının câiz olduğu sonucunun doğacağını iddia ederek, bu delilin kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Konuyla ilgili kaleme aldığı risâlesinde de savunduğu bu görüşü geniş bir şekilde açıklamıştır.

KAYNAKÇA

- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen : **Dav'ü'l-me'âlfî fî şerhi Bed'i'l-emâlî**, thk. Haldun Ali Zeynüddin, Darü'l-Beyrûtî, Dimeşk, 2011.
- Aka, İsmail : “ŞÂHRUH”, **DİA**, C. XXXVIII, s. 293-295.
- : “TİMUR”, **DİA**, C. XLI, s. 173-177.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra : “NESEFÎ, Necmeddin”, **DİA**, C. XXXII, s. 571-573.
- Bebek, Adil : “HAYÂLÎ”, **DİA**, C. XVII, s. 3-5.
- Buhârî Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870) : Sahîhu'l-Buhârî, Dâru'bni-Kesîr, Dimaşk, 2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid : **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu; Hasan Hacak; Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi, 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf : **Şerhu'l-Mevâkıf**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- : **et-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Sıddık Minşevî, Dâr el-Fazîle, Kâhire, t.y.
- Çelebi, İlyas : “İBN EBÜ ŞERÎF, Kemâleddin”, **DİA**, C. XIX, s. 441-442.
- Çetin, Osman : “HORASAN”, **DİA**, C. XVIII, s. 234-241.

- Demir, Osman : “TESELSÜL”, **DİA**, C. XL, s. 536-538.
- el-Ebherî, Esîrüddîn : **Muğni’t-Tullâb Şerhu Metni İsâgûcî**, thk. İsam b. Mühezzeb es-Subûî, Dârü’l-Beyrûtî, Dımaşk, 2009.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş‘as (ö. 275/889) : **Sünenü Ebî Dâvûd**, thk. Şuayb el-Arnût; Muhammed Kâmil Karabelli, Dârü’l-Risâleti’l-Âlemiyye, Beyrut, 2009.
- Eş‘arî, Ebû’l-Hasen : **el-Lüma‘ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘**, nşr. Muhammed Amin Al-Dannavi, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- : **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, thk. Ahmed Cad, Dârü’l Hadîs, Kahire, 2009.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer : **Mefâtihu’l-Gayb**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed : **İhsâu’l-Ulûm**, nşr. Ali Ebû Mülhim, Dâr-u ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrût, 1996.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed : **el-Misbâhu’l-Münîr**, Daru’l-Meârif, Kahire, 1977.
- Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn : **el-Kâmûsü’l-Muhît**, thk. Muhammed Ne‘îm Araksûsî, Müessesetü’r-Risâle, y.y., 2005.
- Gelenbevî : **Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Celâl**, Dersaadet, y.y., h. 1316.

- Gölcük, Şerafettin; Yurdağür, : “GELENBEVÎ”, **DİA**, C. XIII, s. 552-555.
Metin
- Görgün, Tahsin : “ÎCÎ, Adudüddin”, **DİA**, C. XXI, s. 410-414.
- Gümüş, Sadreddin : “CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf”, **DİA**, C. VIII, s. 134-136.
- Hayâlî : **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, (Mecmûatü'l-Havâşî el-Behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye içinde), nşr. Abdülkerîm, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, y.y., 1914.
- İbn Arabşâh, Ebü'l-Abbâs : **Acâ'ibü'l-makdûr fî ahhâri Tîmûr**, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed : y.y., 1817.
- İbn Ebû Şerîf, Ebü'l-Meâlî : **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fî'l-'akâ'idi'l-mün-ciye fî'l-âhire**, Dar el Kemâlüddîn Muhammed Talae, Kahire, 2013.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl : **Şerhu'l-Müsâyere**, Dar el-Talae, Kahire, 2013.
Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah
- : **es-Sikât mimmen Lem Yeka' fî Kütübi's-Sitte**, thk, Şa'dî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân, Merkezü'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye ve Tahkîki't-Türâs ve't-Terceme, San'a, 2011.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl : **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.
Cemâlüddîn
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec : **Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr**, Dâr İbn Hazm, Beyrut, 2002.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât : **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, thk. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid el-Halebî, Dâru İbnü'l-Cezerî, y.y., h. 1421.
Mecdüddîn
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn : **Kitâbü'l-Müsâyere**, el-Mektebetü'l-Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî : **Kitâbü'l-Müsâyere**, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, 2018.
- İlhan, Avni : “EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ”, **DİA**, C. X, s. 146-147.
- İzmirli, İsmail Hakkı : **Fenn-i Menâhic: Méthodologie**, İstanbul, h. 1329.
- Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen : **Şerhu'l-Usûi'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996
- : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl**, nşr. Mustafa Hilmî; Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî, ed-Dârü'l-Mısriyye li'telîf ve't-Terceme, Kâhire, t.y.
- Kallek, Cengiz : “KAFFÂL, Muhammed b. Ali”, **DİA**, C. XXIV, s. 146-148.
- Kanlıdere, Ahmet : “MERCÂNÎ”, **DİA**, C. XXIX, s. 169-172.
- Kâtip Çelebi : **Keşfü'z-Zunûn**, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, t.y.

- Kehhâle, Ömer Rızâ : **Mu‘cemü’l-mü’ellifin**, Mektebetü’l-Müsenna, Beyrut, t.y.
- Kirmânî, Abdüllâtîf Ebü’l-Feth : **Risâletü’t-Tevhîd**, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3556.
- Koca, Ferhat : “İBNÜ’L-HÜMÂM”, **DİA**, C. XXI, s. 87-90.
- Koloğlu, Orhan Şener : “Cübbâiler’in Kelâm Sistemi”, (Doktora Tezi), **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Bursa, 2005.
- Köse, Saffet : “Muhammed b. Atâullah Herevî”, **DİA**, C. XVII, s. 226-227.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr : **Kitâbü’t-Tevhîd**, thk. Asım İbrahim Muhammed b. Mahmûd Kayalı, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2006.
- Mercânî, Ebü’l-Hasen : **el-‘Azbu’l-furât ve’l-mâ’ü’z-zülâlü’n-nâfi‘ li-gilleti revâmmi’l-ibrâz li-esrâri şerhi’l-Celâl**, Dersaadet, y.y., h. 1316.
- Meydânî, Abdülganî el-Guneymî : **Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye**, thk. Abdüsselam b. Abdulhâdî Şennâr, Dârü’l-Beyrûtî, y.y., 2005.
- Müslim b. Haccâc, Ebü’l-Huseyn : **Sahîhu Müslim**, Dâru Tîbe, Riyad, 2006. (ö. 261/875)
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed : **es-Sünenü’l-Kübrâ**, thk. Hasen Abdülmün‘im Şelebî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2001. (ö. 303/915)

- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. : **Tebşiratü'l-Edille**, thk. Muhammed Muhammed Enver Hamid İsa, Mektebetü'l Ezheriyye Li'türa, Kahire, 2011.
- Öner, Necati : **Klasik Mantık**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.
- Özen, Şükrü : “TEFTÂZÂNÎ”, **DİA**, C. XL, s. 299-308.
- Özler, Mevlüt : “MÂTÜRÎDÎ”, **DİA**, C. XXVIII, s. 146-151.
- Özler, Mevlüt : “TEVHÎD”, **DİA**, C. XLI, s. 18-24.
- Râzî, Kutbüddin : **Tahrîrü'l-Kavâ'idü'l-Mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, y.y, t.y.
- Sehâvî, Muhammed b. : **ed-Dav'ü'l-Lâmi'**, Dârü'l-Ceyl, Beyrut, t.y.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl : **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebü'l-Vefâ Afgânî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Sünger, Adem : “Teftâzânî'de Burhân ve Burhân-ı Temânu' Delili”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), **Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yalova, 2016.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn : **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, Kahire, 2009.

- : **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Abdülaziz Muhammed Vekil, Müessesetü'l-Halebî Şürekâh, Kahire, 1968.
- Şerbetçi, Azmi : “KUTBÜDDÎN-İ ŞÎRÂZÎ”, **DİA**, C. XXVI, s. 487-489.
- Tâftâzânî, Sa‘duddin Mes‘ûd b. Ömer : **Şerhu’l-Akâid**, thk. Muhammed Adnan Derviş, Fazilet Neşriyat, İstanbul, 2015.
- : **Şerhu’l-Mekâsıd**, thk. İbrahim Şemseddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Taş, Aydın : “ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan”, **DİA**, C. XXXIX, s. 38-42.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî : **et-Tabakatü's-Seniyye**, Dârü'r-Rifâî, Riyad; Hicr, Kahire, 1989.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed (ö. 279/892) : **el-Câmiu's-Sahih**, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996.
- Topaloğlu, Bekir : “HUDÛS”, **DİA**, C. XVIII, s. 304-309.
- Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas : **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yayınları, İstanbul, 2015.
- Ünal, İsmail Hakkı : “KİRMÂNÎ, Şemseddin”, **DİA**, C. XXVI, s. 65-66.
- Üzüm, İlyas, : "SAFFÂR, Ebû İshak", **DİA**, C. XXXV, s. 462-463.

- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh : **Mu‘cemü’l-büldân**, Dâru Sâdır, Beyrut, Şihâbüddîn 1977.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Burhân”, **DİA**, C. VI, s. 429-430.
- : “BEYZÂVÎ”, **DİA**, C. VI, s. 100-103.
- : “NESEFÎ, Ebü’l-Muîn”, **DİA**, C. XXXII, s. 568-570.
- : “Vahdâniyyet”, **DİA**, C. XLII, s. 428-430.
- Yaylalı, Davut : “MEYDÂNÎ, Abdülganî b. Tâlib”, **DİA**, C. XXIX, s. 500-501.
- Yurdagür, Metin, : “FETRET”, **DİA**, C. XII, s. 475-476.